LA CARTA A LOS EFESIOS

Heinrich Schlier



BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS

71

Otras obras publicadas
en la colección Biblioteca de Estudios Bíblicos:

— J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* (BEB, 2)
— L. Coenen, *Diccionario teológico del NT* (BEB, 26-29)
— J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del NT* (BEB, 30)
— R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (BEB, 32)
— G. Bornkamm, *Estudio sobre el Nuevo Testamento* (BEB, 35)
— W. Marxsen, *Introducción al Nuevo Testamento* (BEB, 38)
— R. E. Brown-J. A. Fitzmyer, *María en el NT* (BEB, 49)

CARTA A LOS EFESIOS

Comentario

HEINRICH SCHLIER

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1991

Tradujo: Constantino Ruiz-Garrido
Sobre el original alemán: *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)
ISBN: 84-301-1127-1
Depósito legal: S. 112-1991
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Ortega, S.A.
Polígono El Montalvo - Salamanca, 1991

CONTENIDO

BIBLIOGRAFIA, SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. *Comentarios*

IGLESIA ANTIGUA:

S. Ephraem Syri commentarii in ep. D. Pauli nunc primum ex armenio in latinum sermonen a patribus Mekitharistis translati, 1983, 140-156.
Crisóstomo, PG 62.
F. Field, *Chrysostomi interpretatio omnium Paulinarum per homilias facta,* tom. IV, 1852.
Teodoro de Mopsuestia, PG 66.
H. B. Swete, *Theodori Mopsuesteni in ep. Pauli commentarii,* tom. IV, 1880-1882, 112-196.
Teodoreto de Ciro, PG 82.
Ecumenio, PG 118.
Teofilacto, PG 124.
J. A. Cramer, *Catenae Graecorum patrum in NT,* tom. VI, 1844, 100-225.
J. A. F. Gregg, *The Commentary of Origin upon the Epistle to the Ephesians,* JTHSt 3 (1901-1902), 233-244; 398-420; 554-576 (cadenas de Orígenes).
Tractatus in ep. ad Ephesios, bajo el nombre de Hilario de Poitiers, Pitra, *Spicilegium Solesmense,* 1852, tom. I, 96-127.
Mario Victorino, PL 8.
Ps. Ambrosio o Ambrosiaster, PL 17.
Jerónimo, PL 26.
Pelagio (=Ps. Jerónimo), PL 30.
A. Souter, *Pelagius' Expositions of thirteen Epistles of St. Paul,* II, 1926 *(Texts and Studies* IX).
Ps. Primasio (refundición ortodoxa del comentario paulino de Pelagio por Casiodoro y sus discípulos [B. Altaner, *Patrología,* Madrid 1956, 417]). PL 68.

EDAD MEDIA:

Walafrid Strabo, *Glossa Ordinaria,* PL 114, 587-602.
Sedulius Scotus, PL 103, 195-212.
Hugo de San Víctor, PL 175, 567-576.

Tomás de Aquino, *S. Thomae Aquinatis... in omnes S. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria*, Ed. sept. Taurinensis, 1929, tom. II, 1-81.
Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e schola Abaelardi: tom. II, In ep. ad Corinthios I[am] et II[am], ad Galatas et ad Ephesios, ed. A. Landgraf, 1939 (=Publications in Medieval Studies, The University of Notre-Dame, Indiana, ed. Philip S. Moore, C.S.C.).

EDAD MODERNA Y CONTEMPORANEA:

Erasmi Desiderii Roterodami in NT Annotationes, 1519.
J. Brenz, *Kommentar zum Briefe des Apostel Paulus an die Epheser*. Herausgegeben von W. Köhler, Abh. HA, Philosophisch-historische Klasse 10, 1935.
J. Calvini in omnes Pauli apostoli epistulas commentarii, ed. A. Tholuk, ²1834, II, 3-75.
Th. Beza, *Novum Domini Nostri Jesu Christi Testamentum cum Annotationibus*, 1559, ²1582.
G. Estius, *In omnes D. Pauli epistolas, item in catholicas commentarii*, ed. J. Holzammer, 1858/1859, pp. 319-418.
Cornelius a Lapide, *Commentaria in omnes S. Pauli epistolas*, ed. A. Padovani, II, 1928-²1930, 329-367.
H. Grotii Annotationes in NT, II, 1646.
J. Wettstein, *H KAINH ΔΙΑΘΗΚΗ. NT graecum... opera et studio J. J. Wetstenii*, II, 1752.
A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, 1772; ³1855.
Fr. A. Holzhausen, *Der Brief des Apostels Paulus an die Ephesier*, 1833.
L. J. Rücker, *Der Brief Pauli an die Epheser*, 1834.
W. M. L. de Wette, *Kurze Erklärung der Briefe an die Coloser, an Philemon, an die Ephesier und Philipper*, en: *Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum NT*, II, 4, 1843.
G. Chr. Ad. von Harless, *Commentar über den Brief an die Ephesier*, 1834; ²1858.
A. Bisping, *Die Briefe an die Ephesier, Philipper, Kolosser*, en: *Exegetisches Handbuch zum NT*, II, 2, 1863; ²1866.
F. Bleek, *Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier*, hrsg. von Fr. Nitzsch, 1865.
A. Monod, *L'épître de saint Paul aux Éphésiens*, 1867.
J. Chr. K. von Hofmann, *Der Brief Pauli an die Epheser*, en: *Die Heilige Schrift Neuen Testaments*, IV, 1, 1870.
H. A. W. Meyer, *Kritisch-Exegetisches Handbuch über den Brief an die Epheser, besorgt durch W. Schmidt*, ⁶1886, en: *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das NT von H. A. W. Meyer*.
J. T. Beck, *Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser nebst Anmerkungen zum Brief Pauli an die Kolosser*, Hrsg. von J. Lindenmeyer, 1891.
A. Klöpper, *Der Brief an die Epheser*, 1891.
H. Oltramare, *Commentaire sur les épîtres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, 1891/92.

J. Macpherson, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians*, 1892.
H. von Soden, *Der Brief an die Epheser*, en: *Handkommentar zum NT* III, ²1893, 79-153.
G. Wohlenberg, *Epheserbrief*, en: *Kurzgefaßter Kommentar zum Alten und Neuen Testament*, hrsg. von Strack-Zöckler, IV, ²1895.
J. B. Lightfoot, *Notes on Epistles of St. Paul*, 1895; ²1904.
E. Haupt, *Der Brief an die Epheser*, en: *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das NT von H. A. W. Meyer*, VIII, 1897; ²1902.
T. K. Abbot, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, 1897; ⁴1922, en: *The International Critical Commentary*.
H. G. Miller, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians*, 1899.
P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, 1905, en: *Kommentar zum NT*, hrsg. von Th. Zahn, X.
Br. F. Westcott, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, 1906.
G. G. Findlay, *The Epistle to the Ephesians, en: The Expositor's Bible*, 1907.
Fr. A. von Henle, *Der Ephesierbrief des hl. Apostels Paulus*, ²1908.
J. E. Belser, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus*, 1908.
K. J. Müller, *Des Apostels Paulus Brief an die Epheser*, 1909.
J. Knabenbauer, *Epistolae ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colosenses*, en: *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas*, IV, 1912.
J. Arm. Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, ²1922.
J. A. C. van Leeuwen, *Paulus Zendbrieven aan Efeze, Colosse, Filemon en Thessalonike*, 1926.
C. Greslin, *L'Église. Épître aux Éphésiens*, 1929.
W. Lock, *The Epistle to the Ephesians*, 1929.
M. Meinertz, *Die Gefangenschaftsbriefe*, en: *Die Heilige Schrift des Neuen Testaments*, hrsg. von Fr. Tillmann, VII, ⁴1931.
J. M. Vosté, *Commentarius in ep. ad Ephesios*, ²1932.
A. Médebielle, *L'Épître de saint Paul aux Éphésiens*, 1938.
J. Fernández y Fernández, *El misterio del Cristo Místico. Lecciones divulgadoras de la Epístola a los Efesios*, 1944.
E. Iglesias, *El «misterio» de Cristo. Explicación de la Carta a los Efesios*, 1944.
J. Huby, St. Paul, *Les Épitres della Captivité*, en: *Verbum Salutis* VIII, ⁵1947.
E. F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, ⁷1948, en: *The Moffat New Testament Commentary*.
P. Benoit, *Les épitres de saint Paul aux Philippiens, aux Colossiens, aux Éphésiens*, 1949.
K. Staab, *Der Brief an die Epheser*, 1950, en: *Das Neue Testament*, hrsg. von A. Wikenhauser und O. Kuss, VII, 1950.
G. Stoeckhardt, *Commentary on St. Paul's Letter to the Ephesians*, 1952.
Ch. Masson, *L'Épitre de saint Paul aux Éphésiens*, 1953, en: *Commentaire du NT*, IX.
M. Dibelius, neu bearbeiter von H. Greeven, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, ³1953, en: *Handbuch zum NT*, XII.

2. Estudios para lectores no especializados

A. F. C. Vilmar, *Der Brief an die Epheser, en: Praktische Erklärung des NT*, II, 1880, 283-317.
M. Kähler, *Der sogenannte Epheserbrief des Paulus in genauer Wiedergabe seines Gedankengangs durch ihn selbst ausgelegt und übersichtlich erörtert*, 1894.
W. Lueken, *Die Briefe an Philemon, an die Kolosser und an die Epheser*, en: *Die Schriften des NT für die Gegenwart erklärt*, II, ²1917.
A. Schlatter, *Der Brief an die Epheser*, en: *Erläuterungen zum NT*, II, ⁴1928.
F. Rienecker, *Praktischer Handkommentar zum Epheserbrief. Der Epheserbrief, die Lehre von der Gemeinde für die Gemeinde*, 1934.
L. S. Chafer, *The Ephesian Letter doctrinally considered*, 1935.
Ch. Gore, *St. Paul's Epistle to the Ephesians. A practical exposition*, 1936.
P. Le Seur, *Die Briefe an die Epheser, Kolosser und an Philemon, übersetzt und ausgelegt*, 1936.
K. Mittring, *Das Christusgeheimnis. Eine Einführung in den Epheserbrief*, 1936.
L. Thimme, *Das Geheimnis der Gemeinde Jesu. Eine Auslegung und Verdeutschung des Epheserbriefes*, 1939.
F. Engelke, *Der Brief an die Epheser. Eine Umschreibung*, 1940.
O. Schmitz, *Christus und die Gemeinde. Eine Handreichung zum Verständnis des Epheserbriefes*, 1940.
J. Kleine-Natrop, *Erlöstes Leben. Die Herrlichkeit Christi in seiner Kirche nach dem Epheserbrief*, 1941.
E. F. Ströter, *Die Herrlichkeit des Leibes Christi. Eine Auslegung des Epheserbriefes*, 1941 (reimpresión 1952).
S. F. H. J. Berkelbach van der Sprenkel, *De kerk. De brief aan de Efeziers. De prediking van het NT. Een theol. commentaar*, 1941.
F. C. Synge, *St. Paul's Epistle to the Ephesians. A theological commentary*, 1941.
B. Frost, *Ephesians-Colossians. A dogmatic and devotional commentary*, 1946.
J. Könn, *Die Idee der Kirche. Bibellesungen über den Epheserbrief*, 1946.
H. J. Ockenga, *Faithful in Christ Jesus. Preaching in Ephesians*, 1948.
H. Rendtorff, *Der Brief an die Epheser*, en: *Das NT Deutsch*, VIII, ⁵1949.
H. Asmussen, *Der Brief des Paulus an die Epheser. Eine Herausforderung an die Macht*, 1949.
O. Bruder, *Der Epheserbrief*, 1950.
A. von Speyr, *Kinder des Lichts. Betrachtungen über den Epheserbrief*, s.a. (1950).
J. A. Mackay, *God's Order. The Ephesian Letter and this Time*, 1953.
K. Staab, *Die Briefe an die Epheser, Philipper, Kolosser und Thessalonicher*, en: *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung (Echter-Bibel)*, 1954.

3. Estudios sobre la Carta a los efesios

M. Barth, *Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser*, 1959 en H. G. Steck - G. Eichholz (ed.), *Theol. Existenz heute*, N. F. 75.
J. Brunet, *L'authenticité de l'Épître aux Éphésiens*. Diss. Lyon, 1897.

B. H. Carroll and E. Y. Mullins, *Studies in Romans, Ephesians and Colossians*, 1936.
P. F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex epistulis S. Pauli, IV, Ep. ad Eph.*, 1951, 140-184.
J. Dillersberger, *Der neue Gott. Ein biblisch-theologischer Versuch über den Epheserbrief*, 1935.
G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry*, 1929.
Der Epheserbrief. *Ost-westliche Theologenkonferenz in Bern vom 6. bis 12. September 1930*. ThB IX (1930), columnas 313-357.
E. A. Gardiner, *The later Pauline Epistles*, 1936.
J. Goodsped, *The Meaning of Ephesians. A study of the Origin of the Epistle*, 1933.
H. J. Holtzmann, *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe*, 1872.
F. J. H. Hort, *Prolegomena to St. Paul's Epistles to the Romans and Ephesians*, 1895.
J. de Keulenaer, *Argumentum Epistolae ad Ephesios*. Collect. Mechl. V, 1931.
C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians*, 1951.
H. C. G. Moule, *Ephesian Studies*, 1902.
Fr. Mussner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes* (Trierer Theologische Studien V), 1955.
W. Ochel, *Die Annahme einer Bearbeitung des Kolosserbriefes im Epheserbrief in einer Analyse des Epheserbriefes untersucht*. Diss. Marburg, 1934.
H. Odeberg, *The View of the Universe in the Epistle to the Ephesians* (Act. Univ. Lund, N.F. Avd. I, 29, 6), 1933.
E. Percy, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, 1946.
G. Schille, *Liturgisches Gut im Epheserbrief*. Manuscrito. Göttingen, 1953 (cf. ThLZ 80, 1955, columna 183, referencia propia).
H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, 1930.
H. Schlier - Viktor Warnach, *Die Kirche im Epheserbrief*, 1949.
J. Schmid, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus* (Biblische Studien XXII), 1928.
M. Slavič, *Des Ephesier- und Kolosserbriefes Lehre über die Person Chisti und sein Heilswerk*, 1911.
M. A. Wagenführer, *Die Bedeutung Christi für Welt und Kirche. Studien zum Kolosser- und Epheserbrief*, 1941.
J. de Zwaan, *De Efezerbrief van Paulus toegelicht en colometrisch vertaald*, 1927.
— *Paulou pros Galatas, pros Ephesious. Dictaatuitgave met exegetische interpolaties, voorzien van uitleggen ontleend aan: Eusebius, Gennadius, Oecumenius, Photius*, 1937.

4. Otras obras citadas con frecuencia

H. Almqvist, *Plutarch und das Neue Testament*, 1946.
R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum*, 1930.
W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur*, ⁵1958.

H. Bietenhard, *Die Himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, 1951.*
Fr. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von A. Debrunner, ⁹1953 (Bl.-Debr. §§).
J. Bonsirven, *Le Judaisme palestinien au temps de Jésus Christ,* 1934/35.
— *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens,* 1955.
W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis,* 1907.
— *Kyrios Christos,* ³1926.
— *Die Religion des Judentums im späthellenitischen Zeitalter,* hrsg. von H. Gressmann, ²1926 (Bousset-Gresmann).
R. Bultmann, *Theología del NT,* Salamanca 1987.
L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul,* ²1948.
— *Le Christ dans la Théologie de saint Paul,* 1951.
N. A. Dahl, *Das Volk Gottes. Eine Untersunchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums,* 1941.
A. Deissmann, *Bibelstudien,* 1895 (B).
— *Neue Bibelstudien,* 1897 (NB).
— *Licht vom Osten, ⁴1923 (L.v.O.).*
J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul, 1949.
A. Dieterich, *Abraxas,* 1891.
— *Eine Mithrasliturgie,* hrsg. von O. Weinreich, ³1923.
St. Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament. Colossians and Ephesians,* 1946.
E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen,* ²1924.
— *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen,* 1904.
A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* ⁴1923.
— *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3., völlig neubearbeitete Auflage,* hrsg. von W. Schneemelcher, I Band Evangelien, 1959.
H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I, 1943, II, 1954.
E. Käsemann, *Leib und Leib Christi,* 1933.
E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,* 1900 (reimpresión 1921).
W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles,* 1939.
H. G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon,* ⁹1940.
M. Lidzbarski, *Ginzā, Der Schatz oder das große Buch der Mandäer,* 1925.
— *Das Johannesbuch der Mandäer,* 1915.
— *Mandäische Liturgien,* 1920.
G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian era. The age of the Tannaim,* 1927, 1930, ²1954.
J. H. Moulton(-A. Thumb), *Einleitung in die Sprache des NT,* 1911.
J. H. Moulton-G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other non-literary sources,* 1914-1928.
Th. Nägeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus,* 1905.
M. P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* II, 1950.
A. D. Nock, *Conversion,* 1933.

A. D. Nock-A. J. Festugière, *Hermès Trismégiste,* 1945.
E. Norden, *Agnostos Theos,* 1913.
The Odes of Salomon, ed. J. R. Harris and A. Mingana, 1920.
Die Oden Salomos, hrsg. von W. Bauer, 1933 (Kl. Texte 64).
E. Peterson, *ΕΙΣΘΕΟΣ, Epigraphische, formgeschichtlichejund religionsgeschichtliche Untersuchungen,* 1926.
K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die grieschischen Zauberpapyri* I, 1928, II, 1931.
F. Prat, *La Théologie de Saint Paul* I¹⁶, 1927, II¹⁴, 1929.
L. Nieder, *Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen,* 1956.
L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik,* ²1925.
R. Reintzenstein, *Poimandres. Studien zur Griechisch-Ägyptischen und Frühchristlichen Literatur,* 1904.
— *Die Hellenistischen Mysterienreligionen,* ³1927 (HMR).
— *Das Iranische Erlösungsmysterium,* 1921 (IEM).
R. Reitzentein - H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland,* 1926 (Reitzenstein-Schaeder).
H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen,* 1929 (Relig. Unters.).
— *Die Zeit der Kirche,* ²1958 (ZdK).
E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I-III³,⁴, 1901, 1904, 1909 (ed. cast.: Cristiandad, Madrid).
W. Scott, *Hermetica* I-IV, 1924-1936.
H. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* I-IV, 1922-1928 (Str.-B.).
R. Ch. Trench, *Synonyma des Neuen Testaments. Ausgewählt und übersetzt von H. Werner,* 1907.
P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter,* ²1934.
A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystiche Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* 1937.
G. B. Winer, *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms,* 1867.
— *Grammatik..., bearbeitet von P. W. Schmiedel,* ⁴1894.
G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien,* 1896.
M. Zerwick, *Graecitas biblica,* ²1949.
F. Zorell, *Novi Testamenti Lexicon graecum,* ²1931.

5. *Siglas y abreviaturas de revistas, compilaciones, etc.*

AC	= Antike und Christentum
ALW	= Archiv für Liturgiewissenschaft
ARW	= Archiv für Religionswissenschaft
AThR	= The Anglican Theological Review
B	= Biblica
BSt	= Biblische Studien
BZ	= Biblische Zeitschrift
CBQ	= Catholic Biblical Quarterly

ChQR	=	Church Quarterly Review
Conj. Neot.	=	Conjectanea Neotestamentica
CSEL	=	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DB	=	Dictionnaire de la Bible
Ditt. Syll.[a]	=	Sylloge Inscriptionum Graecarum[3] ed. Dittenberger
EThL	=	Ephemerides Theologicae Lovanienses
ERE	=	Encyclopaedia of Religion and Ethics
ETh	=	Evangelische Theologie
ExpT	=	Expository Times
FlP	=	Florilegium Patristicum
GCS	=	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GGA	=	Göttingische Gelehrte Anzeigen
HThR	=	Harvard Theological Review
HThSt	=	Harvard Theological Studies
IKZ	=	Internationale Kirchliche Zeitschrift
JBL	=	Journal of Biblical Literature
JThSt	=	Journal of Theological Studies
KIT	=	Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen
NAG	=	Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse
NTSt	=	New Testament Studies
OLZ	=	Orientalische Literaturzeitung
PG	=	Patrologia Graeca
PL	=	Patrologia Latina
PW	=	Pauly-Wissowa
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum
Rech sc rel	=	Recherches de Science religieuse
RB	=	Revue Biblique
RHPhR	=	Revue d'Histoire et de Philosphie Religieuse
R Sc ph th	=	Revue des Sciencies philosophiques et théologiques
RThPh	=	Revue de Théologie et de Philosphie
SBA	=	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
SHA	=	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
SPA	=	Sitzungsberichte der Preuβischen Akademie der Wissenschaften
SWA	=	Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften (correspondientes siempre a la Philosophisch-Historische Klasse)
ScJTh	=	Scottish Journal of Theology
StTh	=	Studia Theologica
SvTK	=	Svensk teologisk kvartalskrift
Symb. Osl.	=	Symbolae Osloenses
ThB	=	Theologische Blätter
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung
ThQ	=	Theologische Quartalschrift
ThR	=	Theologische Revue

Th Rd	=	Theologische Rundschau
ThStKr	=	Theologische Studien und Kritiken
ThWB	=	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
ThZ	=	Theologische Zeitschrift
TTK	=	Tidskrift for Teologi og Kirke
TU	=	Texte und Untersuchungen
VD	=	Verbum Domini
WZKM	=	Wiener Zeistschrift für die Kunde des Morgenlandes
ZAW	=	Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
ZKTh	=	Zeitschrift für Katholische Theologie
ZNW	=	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
ZThk	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZwTh	=	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie

Los textos del Mar Muerto (textos de Qumrán) se citan según las siglas aceptadas ya generalmente. En primer lugar se cita la cueva en que se hallaron, y luego, si se trata de libros bíblicos, se menciona en abreviatura el libro correspondiente (por ejemplo, 1Q Is[a] = primer rollo de Isaías de la cueva 1; ó 1Q Jub = Fragmentos del libro de los Jubileos procedentes de la cueva 1). Cuando no se trate de libros bíblicos, se hace una abreviatura de la denominación hebrea que les corresponda (1QS = סרך היחד serek ha-yaḥad = «Regla de la Comunidad»; 1QM = מלחמות בני אור = milḥamôt bᵉnê-'ôr = «Lucha de los Hijos de la Luz»; 1QH = הודיות hôdāyôt = «Himnos de acción de gracias»). Cuando se trata de «comentarios» de libros bíblicos, se hace preceder una «p» (de פשר, pešer = interpretación) al libro correspondiente (por ejemplo, 1Q p Hab). El llamado Documento de Damasco, procedente de la Sinagoga de Esdras de Damasco, se cita mediante la sigla CD *(Cairo Document)*. En cambio, se citan con las siglas 4QD y 6QD los fragmentos hallados en las cuevas 4 y 6 respectivamente. Véase O. Eissfeldt, Einleitung in das Alte Testament, [2]1956, 799, nota 1; para una exposición más extensa: *Discoveries in the Judaean desert I Qumran Cave 1,* de Bertélemy, O.P., y J. T. Milik, 1955, 46-48.

6. *Otras abreviaturas*

Se utilizan las abreviaturas corrientes para designar los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, y para los autores judíos, griegos, helenísticos y latinos. Los comentarios se citan haciendo referencia únicamente al nombre del autor. Cuando se indican dos años de publicación, se ha utilizado la edición más reciente. Las obras y estudios citados se mencionan haciendo referencia al nombre del autor y a una palabra clave del título. Los trabajos sobre la Carta a los efesios, que son casi innumerables, se mencionan por su título, haciéndose referencia a ellos en las notas siempre que son utilizados.

[Para la traducción española se han aplicado generalmente los criterios de la obra: G. Flor Serrano - L. Alonso Schökel, *Diccionario terminológico de la ciencia bíblica,* Madrid 1979. Nota del traductor.]

INTRODUCCION

Nuestro estudio exegético comenzará ofreciendo una visión preliminar de lo que va a ser el tema de nuestra exégesis. Con esta visión de conjunto haremos una aproximación al texto en su totalidad y ofreceremos una perspectiva provisional del desarrollo de las ideas en nuestra carta. Luego dilucidaremos, en forma anticipada y con meras indicaciones, aquellas características formales de Efesios, que son importantes para comprender su tenor. Finalmente, nos dedicaremos —más bien en forma de apéndice— a prestar un poco de atención a las discusiones recientes sobre la composición de la carta.

1. *El desarrollo de las ideas en Efesios*

El *praescriptum* (o «saludo inicial»), 1,1-2, con el nombre del remitente y el de los destinatarios, va seguido por la bendición que aquél pronuncia sobre éstos, y por el *corpus* de la carta (1,3), el cual termina con una observación sobre el mensajero (6,21s). El final de la carta —el *postscriptum* o «eschaton rolon»— contiene únicamente en 6,23s la bendición del apóstol, que él escribió probablemente de su puño y letra (véase 1 Cor 16,21; Col 4,18; 2 Tes 3,17).

El *corpus* se divide claramente en dos partes que en nuestra carta se hallan nítidamente deslindadas y que poseen aproximadamente la misma extensión. Su tema es, en general, la realización divina del misterio de Jesucristo en la Iglesia, integrada por judíos *y* gentiles (véase 3,6s), o también la «realización de la plenitud de los tiempos» (1,10). Además, la primera parte (1,3-3,21), dentro de una bendición y una doxología, expresa el ruego del apóstol de que los cristianos procedentes de la gentilidad conozcan la magnitud del misterio de su vocación al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. La segunda parte (4,1-6,22) exhorta a vivir en conformidad con el misterio de su vocación mediante una vida «digna».

La *primera parte* de la carta (1,3-3,21) comienza ensalzando las bendiciones que Dios ha concedido en Cristo a los miembros de la Iglesia (1,3-14): la bendición de la predestinación «para que fuésemos sus hijos», la de la redención por la remisión de los pecados, la de la iluminación mediante el conocimiento de la obra salvífica de Dios (1,3-10). Y en estas bendiciones participaron judíos *y* gentiles (1,11-14). El contenido de la segunda sección de esta primera parte (1,15-23) es el deseo de que los cristianos procedentes de la gentilidad comprendan más y más, con el corazón iluminado, la nueva esperanza de que se habla en esta bendición: la esperanza en lo que ella es y en las razones que la fundan. En la tercera y la cuarta sección, el apóstol les dilucida una vez más cuál fue su historia: ellos, que estaban muertos por sus pecados, en los que habían cumplido la voluntad del presente eón y de la carne, fueron despertados por gracia a la vida en Jesucristo; y en la nueva creación, en la Iglesia, fueron trasladados a los cielos (2,1-10). Ellos, que estaban lejos de Dios y de sus promesas, sin Dios y sin esperanza, fueron reconciliados con Dios, juntamente con Israel, en el *único* Cuerpo de Cristo y llegaron a ser el *único* hombre nuevo, y fueron co-edificados como el *único* templo de Dios (2,11-22). Tal realización de la gracia de Dios —así dice la quinta sección— se llevó a cabo por el ministerio que se fundamenta en la revelación del misterio de Cristo a los apóstoles y profetas, entre ellos también a él, Pablo, y que consiste en la proclamación de este misterio, del único cuerpo formado por judíos y gentiles. La sección sexta recoge de nuevo la petición de 1,15ss y concluye con ella: ¡Quiera Dios hacer que los cristianos comprendan la dimensión del ser celestial, que es su ser, la dimensión de la cruz y de su gloria, y conozcan íntimamente el amor de Cristo, a fin de que entren en el *pléroma* de Dios! (3,14-19). Con una doxología —se trata de la sección séptima— finaliza la primera parte de la carta (3,20-21).

La *segunda parte* (4,1-6,22) habla a los cristianos procedentes de la gentilidad y que acaban de ser instruidos sobre su nueva realidad, y les exhorta a que en una vida nueva conserven y demuestren lo que ahora son por la gracia. Pero a lo primero que les exhorta el apóstol es a conservar humildemente la unidad del Cuerpo de Cristo, creada y conservada por el Espíritu, y a tener conciencia de que los que recibieron en diversa medida el ministerio de la gracia deben prestar servicio, todos ellos y cada uno a su manera, para la edificación del *único* cuerpo (4,1-16). A continuación, los conjura —en la segunda sección de esta segunda parte— a que no recaigan en su antigua conducta pagana que los destruía, sino que tengan siempre presente la característica fundamental de la vida cristiana: despojarse del hombre viejo y vestirse del hombre nuevo (4,17-24). Las siguientes exhortaciones, que se refieren a detalles de esa vida nueva, tienen por objeto, en la sección tercera, la idea de que se demuestre el amor en la «imitación» de Dios y del sacrificio de Cristo, llevado a cabo por amor (4,25-5,2). Y en la cuarta sección, se refiere a una conducta pura y luminosa que refleje la luz de Cristo, que con ocasión del bautismo resplandeció sobre los cristianos y dentro de los cristianos (5,3-14). En la quinta sección, se refiere a la necesaria «sobria embriaguez» que el Espíritu despierta en la comunidad mediante la oración y los cánticos (5,15-20). La sección sexta, que es larga, tiene por tema el hogar de los cristianos y les recuerda a éstos las actitudes mutuas que deben observar como varón y mujer, como hijos y padres, como esclavo y amo: actitud que exige obediencia y amor (5,21-6,9). Finalmente, el apóstol exhorta encarecidamente (se trata de la sección séptima) a que todos se vistan de la armadura divina, que es la única que permite la resistencia y la victoria en el día de la tribulación suprema (6,10-20).

Una adición se refiere a Tíquico como mensajero (6,21.22).

El *postscriptum* contiene el doble saludo de bendición que el apóstol da como despedida (6,23.24).

2. *Carácter de la Carta a los efesios*

La Carta a los efesios ¿es verdadera carta? Lo es, indudablemente, por su forma exterior. Y esta forma exterior no es ficción literaria. A pesar de todo, Efesios es un poco distinta de una carta y algo más que una carta. Así lo vemos claramente cuando la comparamos con la carta a los romanos. También Romanos es verdadera carta. Pero nadie negará que lo que esta carta comunica a la Iglesia de Roma rompe el marco de una misiva epistolar. Porque Romanos es como un compendio del evangelio paulino. Y esto hace que cambie su carácter, en comparación con todas las demás cartas paulinas anteriores. Sería preferible decir: en Romanos se acentúa y se extiende casi a todo el conjunto de la carta lo que ya se hallaba incipientemente en las otras cartas e incluso se había expresado también parcialmente en ellas. Porque todas las cartas paulinas están impregnadas del «evangelio» y se hallan configuradas formalmente por él en la forma del *kerýgma* paulino. La Carta a los efesios ¿se parecerá en esto a la Carta a los romanos? Sí y no. Para fundamentar esta respuesta, examinemos el carácter interno de Efesios, su manera de expresarse, su lenguaje.

Se menciona como autor de la carta al apóstol Pablo. «Pablo, apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios», así comienza la misiva. Es una fórmula que conocemos ya por 2 Cor 1,1; Col 1,1; 2

Tim 1,1. «Yo, Pablo», vuelve a decirse en 3,1. Este Pablo se cuenta entre los que antes fueron judíos (1,11; 2,3). Pero ahora es uno de los «santos apóstoles de Dios» (3,5), a quienes fue revelado el misterio de Cristo (3,3.5). El ha entendido el misterio, ha llegado a «saberlo» (3,3s). Y, así, a él, que es el menor de todos los santos, se le concedió la gracia de anunciar a los gentiles las inescrutables riquezas de Cristo (3,8). Pablo llegó a ser diácono (ministro) del evangelio (3,7), a cuyo resplandor surge la Iglesia, en la cual se da a conocer la sabiduría de Dios (3,9s). En los momentos en que escribe la carta, el apóstol está encadenado por el evangelio (3,1; 4,1; 6,19s) y sufre tribulaciones por la Iglesia, «las cuales son vuestra gloria» (3,13). También su oración está al servicio de la Iglesia (1,16; 3,1; 3,14).

¿Cuál es la Iglesia a la que él escribe? Se dice que los destinatarios son: «A los santos que están en Efeso y son fieles en Cristo Jesús» (1,1). Pero esta referencia a Efeso no es original, como veremos. En todo caso, el apóstol se dirige a cristianos de una o, más probablemente, de varias Iglesias locales; son «santos» a quienes se diferencia de otros santos (1,15; 3,18; 6,18). Son pagano-cristianos. Con alguna frecuencia se hace distinción entre ellos y los cristianos procedentes del judaísmo (véase 1,13; 2,1.11s.13.14ss; 3,1). Probablemente, no hace mucho tiempo que son cristianos[1]. Es curioso que a menudo se haga referencia a su pasado: 2,1ss.11ss; 4,17ss; 5,8ss, y —en relación con ello— al hecho de que llegaran a hacerse cristianos (1,13s; 2,5s; 4,4.20), a su *klêsis* (1,18; 4,2.4). El pensamiento del bautismo desempeña un gran papel (1,13; 4,20.30; 5,8ss.14.26). Les amonesta para que no recaigan (4,17ss); se acentúa la necesidad de que alcancen madurez en el conocimiento y en la conducta (1,17ss; 3,16ss; 4,13ss.17ss). Dónde se hallen estos cristianos, es cosa que puede conjeturarse. Según 6,21s, se encuentran en la zona por donde va a pasar Tíquico en su viaje. Ahora bien, Tíquico (según Col 4, 7ss) fue enviado, juntamente con Onésimo, a Colosas. Y la comunidad de Colosas se halla muy en contacto con la de Laodicea y en relaciones con la de Hierápolis (Col 2,1; 4,13ss). Por consiguiente, los cristianos a que se refiere la Carta a los efesios habitan desde luego en el camino costero hacia la Frigia sudoccidental o en esa región, en la parte sudoriental de la provincia de Asia. Sus comunidades forman parte, seguramente, de las Iglesias situadas en el valle del Licón, atendidas por el «apóstol del valle del Licón», como se llamó a Epafras[2]. El

1. Así lo puso de relieve principalmente N. Alstrup Dahl, SvTK, 85-103. Y otros están de acuerdo con él. Véase Ph. Carrington, *The primitive Christian Catechism*, 1940, 75s; Percy, 326, nota 80; 354, nota 24.

2. V. Schultze, *Altchristliche Städte und Landschaften* II: *Kleinasien*. 1. *Hälfte*, 1922, 402.

apóstol san Pablo no las conocía personalmente. Conoce únicamente «de oídas» (1,15) la fe y el amor de los destinatarios, y éstos —a su vez— se han enterado sólo «de oídas» de la gracia que se le dio a él (3,2ss). En nuestra carta no se intercambian saludos, y faltan cualesquiera observaciones personales[3]. Surge la impresión inmediata, que se va corroborando al examinar las cosas más de cerca, de que el apóstol no conoce tanto a estos cristianos como conoce, por ejemplo, a los miembros de la comunidad de Corinto, o a los de Tesalónica o Filipos. Y ni siquiera los conoce como a la Iglesia romana. El apóstol no los tiene presentes en sus rasgos individuales, sino que se dirige a ellos simplemente como a cristianos, aunque escribe a comunidades concretas. Claro está que esto tiene, como veremos, otra razón más.

Por consiguiente, según las informaciones que nos facilitan la carta misma a los efesios, se trata de una carta escrita por el apóstol cautivo y co-iniciado en el misterio de Cristo, y dirigida a paganocristianos que todavía no hacía mucho tiempo que se habían bautizado, que vivían en la parte sudoccidental de Frigia y a quienes el apóstol no conoce personalmente. Ahora bien, esta carta, en comparación con las demás cartas paulinas, tiene estilo y lenguaje peculiares[4]. Pablo se expresa en proposiciones excepcionalmente largas. Por ejemplo, cada uno de los textos de 1,3-14 y 1,15-23 constituye de por sí una proposición. Es característica la predilección por las construcciones de relativo y de participio, por las expresiones preposicionales, por las cadenas de genitivos, por la gran abundancia de adjetivos en construcción atributiva, de sinónimos, y —en general— por la inclinación a la pleroforía, por ejemplo, en el uso de πᾶς. Todas estas características de estilo no son extrañas a las demás cartas del Apóstol. Pero en ellas no se acumulan tanto. Los paralelos más cercanos se encuentran en las doxologías, en las partes «hímnicas», en las *homologíai* de las demás cartas, y también en los enunciados «dogmáticos» estereotipados ya en el lenguaje de la tradición. Recordaremos, por ejemplo, 2 Tes 1,3-12; 1 Cor 1,4-8, Rom 3,21-26; 4,16-18; 9,22-24; 16,25-27; Flp 1,3-7; Flm 8-14. Se ha señalado, con razón el carácter «litúrgico» del lenguaje y estilo de nuestra carta[5].

3. Teodoro de Mopsuestia señalaba ya el carácter impersonal de nuestra carta (ed. Swete, I, 1880, p. 116). Pero excluía, desde luego, que Pablo hubiera escrito la Carta a los efesios, a quienes no conocía aún.

4. A propósito, véase principalmente J. Schmid, Percy y Mitton. Erasmo, *Annotationes in NT*, Basilea 1519, 413, hace notar ya: *Certe stilus tantum dissonat a ceteris Pauli epistolis, ut alterius videri possit, nisi pectus atque indoles Paulinae mentis hanc prorsus illi vindicarent*.

5. Véase, por ejemplo, A. Deissmann, *Paulus*, 1911, 75; Clayton R. Bowen, *The Places of «Ephesians» among the letters of Paul*: AThR XV (1933) 295. L. Cerfaux, *Le Christ* 305s, afirma: «Les énoncés du mystère s'expriment dans un style particulier,

Pero el lenguaje de la carta a los efesios muestra también otra peculiaridad. Es muy afín al de la carta a los colosenses, la cual se acerca también en otros aspectos. Ahora bien, no cabe duda de que el lenguaje de Colosenses se halla influido por la «gnosis» judeocristiana, contra la cual se vuelve. Pero en Efesios se encuentran muy pocas cosas que recuerden una controversia expresa con tales círculos, aunque la confrontación pueda figurar en segundo plano. Tal vez, la tesis fundamental de nuestra carta, a saber, que la Iglesia está integrada por judíos *y* gentiles, no deba entenderse sin las protestas de la gnosis judeocristiana. En 4,20s y 5,6.32, y también en 3,9.15, se escucha una reacción de defensa. En todo caso, el lenguaje de nuestra carta, como el de la Carta a los colosenses, lleva —entre otras cosas— la impronta de aquella «gnosis»[6] y de los conceptos e imágenes que de

solennel, hiératique, "liturgique". Nous soupçonnons que le Christ et le mystère sont au centre d'une liturgie, et que la langue chrétienne s'est assimilée une technique prope au culte. Le style des hymnes, païens, juifs, chrétiens, même des hymnes en prose a son galbe spécial; il en est de même des formules d'action de grâces ou des prières. Le style enchevêtré des épîtres de la captivité, ces redondances, ces expressions synonymiques accumulées, la succession des relatives et des participes n'est sans doute pas sans relation avec les usages liturgiques». A propósito de la tesis de Schille defendida en Gotinga y publicada en forma de manuscrito (véase ThLZ 78 [1953] 183) véase la p. 127, nota 200.

6. Ponemos aquí «gnosis» entre comillas para indicar que, en el fondo de Efesios y Colosenses, no se hace referencia aún a un gnosticismo desarrollado, tal como lo conocemos en el siglo II d.C., sino a sus anticipaciones y formas incipientes. Aunque es muy difícil definir históricamente este proceso, me parece que se pueden enunciar con probabilidad los siguientes elementos: 1. Esta «gnosis» tenía íntima relación con círculos que conocemos por distintos niveles de la literatura sapiencial judía y de la literatura apocalíptica judía, que no se mantenían tan alejados como podría parecer. Estos círculos, sobre los que arrojan bastante luz los textos de Qumrán, ofrecieron quizás el terreno en el que nació tal «gnosis». Porque su pensamiento estaba impregnado de mitología y sincretismo; sus relaciones con este mundo mostraban ya rasgos muy pesimistas e incluso ascéticos; además, se inclinaban evidentemente a la formación de conventículos. 2. Sin embargo, el movimiento «gnóstico» con el que se enfrentan colosenses y efesios, no se identifica ni mucho menos con el judaísmo gnostizante que acabamos de mencionar. Porque a éste —y también y mucho más a la secta de Qumrán— les falta algo decisivo que aparece en el fondo de nuestras cartas y que es constitutivo de la gnosis, incluso en su forma incipiente, a saber, en primer lugar el dualismo ontológico; en segundo lugar, el mito cósmico-soteriológico del hombre primordial (Adán-Cristo), y, en tercer lugar, la acentuación de la identidad oculta del conocedor con el Redentor y su participación en el destino de éste mediante la gnosis u otros caminos de salvación. Si para designar tales tendencias religiosas en Colosas y en las demás comunidades se quiere proponer otra denominación que no sea la de «gnosis», está bien. ¡Hágase! Pero hasta ahora no se ha hecho. Y, en todo caso, la utilización del concepto de gnosis para designar a tales fenómenos está justificada por 1 Tim 6,20, cualquiera que sea lo que se da a entender en este texto. No es necesario, como se cree muchas veces, defender al apóstol contra la afirmación de que él tenía que polemizar no sólo con el judaísmo de matiz rabínico y, a lo sumo, también con la filosofía popular griega, sino además con aquella «gnosis». Pues, por mucho que Pablo tuviera que adentrarse en las cuestiones suscitadas por ella y adoptar incluso su «lenguaje», lo cierto es que él no llegó a ser ni mucho menos un gnóstico,

ella dimanaban. Por ejemplo, cuando se contempla el mundo como un conjunto de cielos infinitos, como la sucesión de innumerables eones, como el lugar de incontables poderes y potestades, o cuando Cristo es interpretado a partir del «hombre primordial», y cuando se interpreta a la Iglesia, no ya a base del concepto estoico del cuerpo, sino a base del «cuerpo» precisamente del «hombre primordial» que es Cristo, el cual cuerpo consta de cabeza y cuerpo (y miembros), entonces comprobamos la influencia formal del pensamiento de aquella gnosis a la que nos referíamos. No es que el apóstol, en todo ello, no hubiera podido enlazar con imágenes que desempeñaron un papel en sus cartas anteriores. Recordemos, por ejemplo, las especulaciones acerca de Cristo-Adán en Rom 5 y 1 Cor 15. Pero estas especulaciones tienen, en parte, un sentido distinto, y además quedan mucho más en segundo plano que lo que ocurre en nuestra carta. Por lo demás, Pablo es consciente, él mismo, de la novedad de su lenguaje. Así lo muestran las interpretaciones que él mismo da de tales enunciados formulados en el nuevo lenguaje, por ejemplo, en 2,2; 4,13; 6,12[7].

Pero en nuestra carta dirigida a comunidades frigias desconocidas no se trata sólo de un estilo distinto en comparación con las cartas anteriores, y de un lenguaje novedoso determinado por el encuentro con una gnosis judeocristiana, sino que se trata también —y esto es importante— de un desarrollo teológico avanzado de la revelación concedida al apóstol. A la distancia externa mayor, que separa al apóstol cautivo de los cristianos que le son desconocidos, y a la confrontación con los «theologúmena» de la gnosis que él había llegado a conocer, se añade una nueva comprensión interna y una nueva relación con el acontecimiento salvífico. Se trata —expresado en términos generales— de una visión nueva y más profunda de las cosas que, al ser mayor la distancia interna, acerca más a sus ojos lo esencial. No sólo se tiene la impresión de que, para el apóstol, quedan ya muy atrás los sucesos particulares de todo el acontecer, que es también su historia, la historia de sus confrontaciones externas e internas[8], de su fe, de sus esfuerzos y sufrimientos. Sino que, además,

como tampoco llegó a ser, en otros casos, un estoico o un rabino. Por eso, es grave malentendido hacer una exégesis que trate de dilucidar el trasfondo «gnóstico» y el lenguaje «gnóstico» de nuestras cartas, como hizo Mussner, p. 3ss, y como hicieron otros.

7. Por lo demás, estas autointerpretaciones influyen también en el estilo, por cuanto se yuxtaponen con bastante frecuencia, asindéticamente, dos o más miembros introducidos por la misma preposición y que tienen sentido casi idéntico.

8. Véase P. Benoit en su estudio *L'horizon paulinien de l'Epître aux Ephésiens*: RB 46 (1937) 342-361; 506-525. El citado autor opina (p. 354) que Ef 2,8-10 recuerda las exposiciones que se hacen en la Carta a los romanos y en la Carta a los gálatas. Pero «c'est une lueur toute discrète, toute transitoire, car l'objet du débat es ici différent». Pablo, en nuestra carta, no tendría ya que defender la tesis de la salvación por fe, sin la ley judía. Le bastaría, por tanto, retener en una fórmula breve pero precisa el fruto de las antiguas luchas: la salvación procede de Dios, no de los hombres; y hablar, al mismo tiempo, de que hay que caminar en buenas obras.

todos estos acontecimientos han adquirido para él un carácter distinto. Al apóstol no le interesa ya el proceso histórico individual del acontecer salvífico actual, en el que participan también las comunidades a las que se dirige la palabra; no le interesa ya lo concreto de la situación de fe de esas comunidades. Sino que el apóstol, más bien, contempla su propia acción y destino y la historia de las comunidades y de los cristianos a la luz de una abarcante economía salvífica de Dios, de la que forman parte todos los aconteceres y destinos particulares. Y, de esta manera, el apóstol lo contempla todo en su importancia para esta economía global, pero con un carácter que ya es casi típico. Lo que le ha acontecido a él y lo que les ha acontecido a esas comunidades, la revelación y el llegar a ser cristianos, eso se contempla ahora como un proceso parcial de todo el conjunto, el cual se entiende desde este momento bajo un aspecto esencial. Todo acontecer ha adquirido la sencillez de lo típico, es decir, de lo que señala, pero sin que se niegue la concretez y la individualidad.

Con esto tocamos ya otro punto de vista. También él diferencia nuestra carta de las cartas anteriores del apóstol. Y este punto es que Pablo, como vimos ya en el esquema del desarrollo de las ideas, gira en torno a un solo acontecimiento, en torno a la Iglesia integrada por judíos *y* gentiles. Esto le parece ahora al apóstol que es la revelación central que se le concedió, y que él debe anunciar. Claro está que, si estudiamos el fondo de sus cartas anteriores y la decisión fundamental de su apostolado, este enunciado ha sido ya siempre un gran tema de sus cartas. Pero ahora ha pasado del fondo al primer plano y al centro de la atención, y así lo expresa el apóstol ante las jóvenes, lejanas y extrañas comunidades del oriente. Pero esto pudo suceder, porque la mirada del apóstol había atisbado el fundamento del misterio de la revelación. Y este fundamento, en el que todo está incluido, quiere expresarse ahora. Pablo «intuyó el misterio de Cristo» (3,4), que en el misterio de la Iglesia (3,9) se manifiesta ahora como el eterno «misterio de la voluntad de Dios» (1,9) mediante el «misterio del evangelio» (6,19). *Esta* intuición hay que leerla en su carta, como él mismo dice (3,4). El ha desarrollado en su carta el misterio de Cristo, que supremamente es la Iglesia integrada por judíos y gentiles, y a su luz, y en relación con él, ha expuesto todo el acontecimiento de la salvación, hasta llegar al comportamiento de cada uno de los cristianos. Ahora, cuando ha descubierto ya sobre el fundamento del misterio el misterio fundamental, habla únicamente de ese fundamento, y le parece que todas las cosas son significativas únicamente en relación con él y como señal que remite a él.

Pues bien, ¿qué expone entonces nuestra carta? Podemos afirmar: una contemplación de ese misterio, un *lógos* de ese misterio, y en este sentido: un hablar del misterio. Pero preferimos atenernos a la forma en que se expresa el apóstol mismo. Nuestra carta es un «hablar

sabiduría», un hablar *sofía*, un σοφίαν λαλεῖν en el sentido de 1 Cor 2, 6ss. Podemos aplicar significativamente este pasaje a nuestra carta. «Hablamos sabiduría entre los iniciados, sabiduría no de este eón ni de los soberanos de este eón, que habrá de desaparecer. No, hablamos de sabiduría de Dios, el misterio, la sabiduría que está oculta, y que Dios, antes de los eones, destinó previamente para nuestra gloria...». A pesar de todas las diferencias de detalle en cuanto al tema y a los acentos, vemos que también esta «sabiduría» es Cristo, desconocido en su gloria por los poderes del mundo y, por tanto, crucificado; que su gloria incluye la nuestra, como lo que fue preparado anticipadamente para nosotros juntamente con él. Además, que la «sabiduría», y con ello nuestra gloria, fue revelada al apóstol por el *Pneûma* y ahora se expresa por medio del apóstol. Esa «sabiduría», que es Cristo, y lo que en él ha preparado Dios previamente para nosotros, la sabiduría que fue revelada por Dios al apóstol en virtud del Espíritu, se manifiesta ahora en el «habla de sabiduría» porque el apóstol imparte ese saber (lo «habla»). ¿A quiénes lo habla? A los τέλειοι, a los perfectos en el sentido de «iniciados». Porque, aunque Pablo sabe que los destinatarios de Efesios recibieron el bautismo hace poco tiempo, sabe también que ellos han «oído» a Cristo, han sido «instruidos» en él, y han «aprendido» a Cristo (4,20s); y conoce que ellos poseen fe y amor (1,15), de forma que no van a hincharse por la *sofía* y la *gnôsis*. Y, así, el apóstol no sólo pide para ellos sabiduría y conocimiento de Dios (1,17; véase 3,16ss; 4,13), sino que además se los expone en su carta, la cual ha de contribuir ciertamente a que ellos lleguen a ser ἀνὴρ τέλειος, y dejen de ser ya νήπιοι (4,13s)[9]. Por consiguiente,

9. Por consiguiente, no se puede considerar como única clave para comprender la carta la observación de que en ella se ve que el acontecimiento del bautismo no queda lejano. Véase E. Gaugler, *Heilsplan und Heilsverwirklichung nach Eph 1,3; 2,10:* IKZ 20 (1930) 201-216. Más bien, nuestra carta se basa en la misma comprensión fundamental de la importancia del bautismo para la *gnôsis* que hallamos en la Carta a los hebreos. Véase Heb 5,11-6,12, donde el autor hace distinción expresamente entre los στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ (es decir, entre la materia de la instrucción bautismal) y la τελειότης. Esta última abarca, como λόγος τέλειος, el misterio de Cristo, «tal y como es accesible únicamente a los pneumáticos, y que se eleva incluso por encima de la ὁμολογία de Cristo en la comunidad, de la que se ha hablado». E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, 1938, 122. Véase también toda la sección (pp. 117-124) sobre Heb 5,11-16,12 como preparación de un λόγος τέλειος. Véase la p. 85. También la Epístola de Bernabé se propone comunicar *gnôsis* (véase 6,9.10), y presupone para ello que la comunidad ha llegado a la madurez, (véase 1,2.4). Hace distinción entre la τέλεια γνῶσις (1,5), que es la gnosis de la Escritura, y ἑτέρα γνῶσις καὶ διδαχή (18,1), la doctrina de los dos caminos, que recibe también el nombre de γνῶσις τῶν δικαιωμάτων (τοῦ θεοῦ) (21,5), y que debe identificarse con la ὁδοῦ δικαιοσύνης γνῶσις (5,4). Véase también H. Windisch, *Exkurs zu Barn. 1,5*, en *Ergänzungsband des Handbuches zum NT*, 307ss.

esta carta no es «kerygma» en el sentido estricto de 1 Cor 1,18s, que constituye y debe constituir el fundamento de la *sofía,* sino que es *sofía, sofía* del misterio. La carta es, podríamos decir también, la meditación de la sabiduría del misterio mismo de Cristo, meditación que comienza con la alabanza divina (1,3-14), y que con la meditación se entrega a él. Y esto quiere decir: el misterio en oración (1,15-3,21) y exhortación (4,1-6,21) hace pensar.

Si entendemos así la Carta a los efesios, entonces comprenderemos mejor las peculiaridades mencionadas y todo su carácter: el girar en torno a un solo tema, la mirada dirigida a lo esencial e importante de todos los procesos salvíficos, el adentrarse en el lenguaje nuevo de una anti-gnosis y —en general— sus afinidades con ella, el estilo característicamente plerofórico y «litúrgico», en una palabra, lo que diferencia Efesios de las cartas anteriores y lo que, en parte, la diferencia también de Colosenses. No sólo ha contribuido a ello la situación externa del apóstol, distinta de su situación anterior, principalmente su condición de cautivo y el hecho de hallarse lejos y ser extraño para los destinatarios. Sino que también ha contribuido, y más que nada, el cambio en su situación interior con respecto al evangelio, cuyo misterio ha conocido él ahora en su fundamento (lo cual le hace ver las cosas en relación íntima y a la luz de su esencia), y sobre todo ha contribuido el misterio mismo, que ahora ha saltado a primer plano e insta a su enunciación: el misterio que ya no se puede expresar de la misma forma y en el mismo lenguaje que antes, sino en la alabanza y en la intercesión y en la exhortación propia de la sabiduría: he ahí las razones del carácter peculiar de nuestra carta. El «hablar sabiduría» se realiza también en cada carta con su lenguaje característico.

3. *El autor de la Carta a los efesios*[10]

Las peculiaridades de la Carta a los efesios y su relación con la Carta a los colosenses fueron los motivos principales que hicieron surgir la cuestión sobre si Efesios había sido redactada por el apóstol san Pablo. El primero en impugnar la autenticidad de nuestra carta, y en dejarse llevar por la euforia del descubridor llamándola tranquilamente una falsificación, fue —que nosotros sepamos— Edward Evanson, quien lanzó su tesis a fines del siglo XVIII. Desde luego, no podemos enfatizar que este autor tuviera el don del discernimiento de espíritus. Porque, además negó la autenticidad de Colosenses e

10. Véanse principalmente las obras citadas por J. Schmid, 1-15, y E. Percy, 1-9.

incluso la de Romanos. Y puso en duda la autenticidad de Filipenses y de Filemón, y también de la Carta a Tito. De Inglaterra llegó la hipótesis a Alemania. En este país, Usteri, de Wette y Schrader se encargaron de ir desarrollando las razones que abogaban por la inautenticidad de nuestra carta. Para F. Chr. Baur y la llamada Escuela de Tubinga, llegó a ser evidente la inautenticidad de la carta y su redacción tardía. En efecto, la carta era un documento clásico de superación de la oposición entre el judeocristianismo petrino y el paganocristianismo paulino, libre de la sujección a la ley. Es decir, era un documento de síntesis entre la tesis y la antítesis, según el esquema del pensamiento hegeliano que —en opinión de Baur— había determinado la historia del cristianismo primitivo. Aun después de disgregada la Escuela de Tubinga, y al margen de ella, se sintió aversión al reconocimiento de la autoría paulina de la carta. Y esta aversión se ha conservado hasta el día de hoy en la exégesis bíblica protestante[11]. Sin embargo, no puede negarse que existe un movimiento de retorno. Y, desde luego, no se ha desarrollado una tesis positiva uniforme que abogue por la inautenticidad.

No es preciso que en un comentario expongamos prolijamente las razones para impugnar y para defender la «autenticidad» de nuestra carta. En este caso tenemos la suerte de que, tanto en el campo católico como en el campo protestante, se han investigado a fondo esas razones hace no mucho tiempo. J. Schmid y E. Percy llegaron al resultado de que nuestra carta es seguramente, o muy probablemente, auténtica. Desde luego, hemos de estudiar someramente una de esas razones, porque es de importancia —por sí misma— para la exégesis de Efesios, y porque todavía no la hemos tenido en cuenta en nuestras explicaciones sobre las peculiaridades de la carta. Además, el estudio de esta razón muestra paradigmáticamente la índole, a menudo nada crítica y

11. Para mencionar sólo unos cuantos nombres: H. Ewald, K. Holsten, A. Hilgenfeld, O. Pfleiderer, K. Weizsäcker, A. Klöpper, H. J. Holtzmann, H. v. Soden, W. Wrede, J. Weiss, W. Bousset, R. Reitzenstein, E. Renan, M. Goguel, J. Moffat, Cl. R. Bowen, E. J. Goodsped, W. L. Knox, S. Hoekstra, J. H. A. Michelsen, Käsemann. Otros autores expresan mayores reservas, por ejemplo: A. von Harnack, G. Heinrici, H. Windisch, A. Jülicher, M. Dibelius, A. S. Peake, B. W. Bacon. La autoría del apóstol san Pablo la reconocen, además de los comentaristas católicos y de una serie de especialistas ingleses como J. B. Lightfoot, B. F. Wescott, F. J. A. Hort, T. K. Abbot, J. A. Robinson, W. Sanday, A. C. Headlam, E. F. Scott, la reconocen también —decimos— E. Reuss, A. Sabatier, B. Weiss, Th. Zahn, E. Haupt, G. Wohlenberg, A. Deissmann, W. Michaelis, J. de Zwaan (N. A. Dahl). Por lo demás, aun entre los impugnadores de la llamada autenticidad de nuestra carta, se han abandonado dataciones tan extravagantes como la propugnada por F. Hitzig, *Zur Kritik paulinischer Briefe,* 1870, quien afirmaba que la Carta a los efesios se habría escrito en tiempo de Adriano, y se está de acuerdo en líneas generales con E. Renan, *St. Paul,* 1869, quien sitúa la redacción de la carta en los años 75-80 de nuestra era.

nada objetiva, de algunos trabajos de «crítica». La relación de Efesios con Colosenses —para mencionar sólo tres ejemplos típicos—, según la minuciosa investigación de *H. J. Holtzmann,* es la siguiente: entre una Carta primitiva a los colosenses auténtica, es decir, paulina, utilizada por el autor de la Carta a los efesios, y la actual Carta a los colosenses, que no es más que la primitiva Carta a los colosenses reelaborada con ayuda de la Carta a los efesios[12], se encuentra la Carta a los efesios inauténtica. Lo artificial y complicado de esta hipótesis impidió en buena parte su aceptación.

W. Ochel, en cuyo estudio se ve con especial claridad cuál es el método empleado en tales investigaciones, comprueba que el tema de la Carta a los efesios es completamente distinto del de la Carta a los colosenses. En esta última se trata de una polémica contra los que enseñan herejías; en aquélla se trata de exponer la unidad de la Iglesia. De ahí es preciso deducir que el autor de Efesios utilizó la Carta a los colosenses excluyendo por completo la idea central que la determina en su totalidad, para sustituir luego esa idea central con la idea, que domina su propia carta, de la unidad de la Iglesia. Ahora bien, esto exige que los elementos de Colosenses que utiliza él en su propia carta, los desligue de su contexto y los libere de los intereses típicos de Colosenses, para insertarlos en su carta y darles la nueva perspectiva que los caracteriza. Para decirlo con otras palabras: el verdadero autor de la Carta a los efesios no tomó de Colosenses el tema principal de su propia carta. En este tema es independiente, incluso en lo que respecta a su formulación. Pero, a fin de poder escribirlo con el sentido y estilo paulino, que se echan de ver en Efesios, por ejemplo, los datos del destinatario, del mensajero que va a llevar la carta (en este caso, Tíquico), la parénesis tradicional, etc., carecía de los necesarios antecedentes. Por eso, echa mano de Colosenses y comienza a realizar las difíciles operaciones que pueden leerse en Ochel: inserciones en el texto, recortes, desarrollos, omisiones, transformaciones de conceptos, cambios del sentido... Y lo hace tan diestramente y con tanto disimulo, que los lectores del nuevo testamento se han estado engañando durante diecisiete siglos.

Un tercer intento de resolver la cuestión de la autenticidad de la Carta a los efesios, es de carácter diferente. *M. Goguel* distingue en la Carta a los efesios dos niveles que se compenetran mutuamente. Uno de ellos, el más antiguo, procede de Pablo, como se ve por las comparaciones, y representa por tanto una auténtica carta paulina. Por el contrario, el nivel más reciente comprende las interpolaciones que

12. Recientemente, J. Coutts, NTSt 4 (1957/1958) 201-207, vuelve a sostener que Colosenses depende de Efesios.

un discípulo del apóstol introdujo, de diez a veinte años más tarde, en la carta paulina original. Se trata precisamente —téngase bien en cuenta— de aquellos lugares en que se expresa lo característico de la teología de Efesios: su cristología, eclesiología y angelología, por ejemplo 1,10.20b-23; 2,14-18.20-22; 3,2-13; 4,8-10; 5,23b-24.25b-27.29b-32; 6,12-13. Lo que queda, es decir el nivel supuestamente más antiguo, no podrá decirse que es una carta paulina, aunque se mida por la norma de las anteriores cartas de san Pablo. Pero si no obstante se hace, no comprendemos por qué se establece distinción entre un nivel más antiguo y otro nivel más reciente. Porque, desde el punto de vista lingüístico y estilístico, y también desde el punto de vista teológico, los dos niveles son muy parecidos. Pero la hipótesis de Goguel falla ya, entre otras cosas porque Efesios y Colosenses representan sendas cartas escritas con uniformidad, y sobre todo la Carta a los efesios es una carta conscientemente estructurada. Y las dos cartas elaboran, seguramente, tradiciones, pero no muestran interpolaciones. Y las dos ofrecen íntimos puntos de contacto, que a menudo llegan al tenor mismo de las palabras, pero no representan la aceptación mecánica, o debida a la mano de un discípulo, de frases ni de pensamientos.

Si uno no se encuentra bajo la obsesión de que haya dependencia *literaria* entre ambas cartas, entonces nos daremos cuenta de que la estrecha afinidad de ambas cartas, que en sí mismas son cartas completas, con características propias, y originales, a pesar de tener orientaciones y finalidad completamente distintas, se explica de la manera más sencilla y natural por el hecho de que Pablo escribiera la Carta a los efesios no mucho después de la Carta a los colosenses, y desde luego en un tiempo, para expresarnos con E. F. Scott[13], en que la Carta a los colosenses «was still fresh in his mind» (se hallaba aún fresca en su mente) y sus pensamientos seguían estando con las comunidades del Este de Asia Menor, y él tenía intención de enviar allá a Tíquico.

Si no se puede afirmar que la hipótesis de que la Carta a los efesios sea un tipo de compilación de un autor, a quien habría que llamar más bien un redactor o, por lo menos, un compilador, ya que esta hipótesis no está recomendada precisamente por sus dificultades internas, las objeciones contra dicha hipótesis se intensifican más todavía por el hecho de que no podemos hacernos idea adecuada de quién sería ese pseudo-Pablo. Cómo procede el falsificador de una carta paulina a comienzos del siglo III, lo sabemos por la llamada Carta a los laodicenses, que surgió a causa de Col 4,16 y que en los códices de la

13. *Literature of the New Testament,* 181.

Itala se lee después de la Carta a los colosenses. Es una compilación de frases paulinas, la mayoría de las cuales están tomadas de la Carta a los filipenses, y que repiten ideas paulinas generales. No se ve nada que constituya una progresión o transformación independiente del pensamiento paulino. Sabemos cómo procedió, a mediados del siglo II, un enamorado y adorador del apóstol, que utilizó cartas paulinas, y cómo se concebía entonces la composición de una carta en nombre del apóstol. Lo sabemos por la carta del obispo Policarpo a los filipenses, quien muy recientemente tuvo también el honor de ser considerado como el autor de las cartas pastorales[14]. No es de extrañar que, en relación con nuestra Carta a los efesios, se afirmara en términos bastante generales que su autor procedía del círculo más íntimo de los discípulos del apóstol y que se hallaba muy familiarizado con su doctrina y con las circunstancias de su vida[15]. Si desea afirmarse algo más concreto, entonces se enlaza con la tesis de Schleiermacher según la cual Tíquico habría escrito la Carta a los efesios, por encargo de Pablo y siguiendo la Carta a los colosenses, y la habría dirigido a una comunidad, desconocida para nosotros, de Asia Menor[16]. Pero ¿cómo habrá que imaginarse a ese discípulo? Por un lado, debía estar tan cualificado que no sólo reprodujera los pensamientos del maestro, sino que además debía estar tan imbuído de ellos y de su lenguaje, que —de manera independiente— progresara y transcendiera su pensamiento, expresándolo todo en conceptos que encajaran con los paulinos. Este discípulo ¿no sería, más bien, un segundo Pablo, un Pablo después de Pablo? ¿No sería precisamente la encarnación de un paulinismo más desarrollado? Pero, por otra parte, ¿no tendría que ser un plagiador o compilador bastante independiente y, al mismo tiempo, muy moderno? La existencia de un discípulo así es muy inverosímil. Jamás hemos oído que existiera[17].

14. H. Frhr. von Campenhausen, *Polycarp von Smyrna und die Pastoralbriefe*, SHA 1951.

15. Así lo creen, poco más o menos, Bousset, *Kyrios Christos*, 285, o W. L. Knox, 184s, y también G. F. Hall, JBL 69 (1950) 81.

16. Esta tesis vuelve a hacerla suya, por ejemplo, Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* III, 1923, 482, nota 1. Y también la propugna M. Goguel en su *Introduction au NT* IV, 2, 1926, 472ss, después que E. Renan *L'antéchrist*, 1873, 91, la hubiera considerado plausible. Véase también, actualmente, M. Albertz, *Botschaft des NT* I, 2, 1952, 167.

17. En la más antigua tradición no existió jamás, que nosotros sepamos, duda alguna con respecto a la autenticidad de nuestra carta. Hacia mediados del siglo II, Marción, que consideraba la Carta a los efesios como una carta dirigida a los fieles de Laodicea, creía que la carta era paulina. Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría son de la misma convicción. Y lo mismo ocurre con el llamado Canon de Muratori. Y también los gnósticos del siglo II, que aprecian mucho nuestra carta y la citan con frecuencia —lo que es casual—, la conocen como carta paulina. Por consiguiente, habrá que dar crédito a Fr. Bleek, *Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier*, editadas por Fr. Nitzsch, 1865, 188, cuando saca de todo ello la conclusión de que la Carta a los efesios era considerada como obra del apóstol Pablo, en las comunidades cristianas antiguas, antes de que salieran de ellas los grupos gnósticos. Y, así, la carta no ocupó nunca otro lugar del que ocupa actualmente en el *Corpus paulinum*, ni éste dejó nunca de contenerla, cosa que nos conduce hasta el primer cuarto del siglo II (véase H. Lietzmann, *Römerbrief*, 3). Ciertos pasajes de Ignacio de Antioquía (y de Policarpo), que tal vez la utilizan o, más probablemente, se hacen eco de ella, señalan también los comienzos del siglo II como la fecha en que, en Siria y Asia Menor, se conocía a esta carta como paulina. Mucho más no se remonta nuestra tradición. Pero esto afecta por igual a todas las cartas paulinas, y dentro de ellas la Carta a los efesios está relativamente bien atestiguada.

A mi parecer, la hipótesis del discípulo no se hace más admisible por el intento de *E. J. Goodsped* de explicar el origen de la Carta a los efesios[18]. Este intento tuvo manifiestamente buena acogida no sólo en los Estados Unidos sino también en Europa[19]. *C. Weizäcker*[20] había pensado ya que Efesios y Colosenses eran una especie de escritos que hacían la competencia a la literatura juánica, a fin de reavivar el recuerdo del apóstol de los gentiles frente a la importancia cada vez mayor de Pedro. *J. Weiss*[21] cree que el autor de la Carta a los efesios es al mismo tiempo el compilador del *corpus* epistolar paulino. Goodsped combina, por decirlo así, ambas hipótesis. Según él, la Carta a los efesios fue escrita por un discípulo, más tardío, de Pablo como introducción al conjunto de cartas paulinas, para volver a darles prestigio, ya que éstas habían caído casi en el olvido. El discípulo de Pablo fue Onésimo, que tenía muy estrechas relaciones con Colosas y se hallaba familiarizado con la Carta a los colosenses, que seguía leyéndose en la comunidad de Colosas. Aunque Onésimo había llegado a ser entretanto obispo de Efeso —le menciona Ignacio en su *Carta a los efesios*—, quiso no obstante pasar por completo a segundo plano, en atención a su adorado maestro, y por este motivo no se mencionó a sí mismo como autor de la carta, sino al apóstol Pablo. Con esta hipótesis se da respuesta realmente a casi todas las cuestiones importante suscitadas por la crítica, en el supuesto que pudo escribirse una carta pospaulina a los efesios: se menciona el motivo para su composición, se dilucida la yuxtaposición de elementos paulinos y no paulinos, y se explica también la preferencia que se da a Colosenses por encima de todas las demás cartas, finalmente se hace comprensible

18. *The meaning of Ephesians*, 1933, 10ss; Id., *New solutions of New Testament Problems*, 1927.

19. Véase W. L. Knox, p. 184s; A. E. Barnett, *Paul Becomes a Literary Influence*, 1941.

20. *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, ^{3}1902, 541ss.

21. *Das Urchristentum*, 1917, 534; véase W. Hartke, *Die Sammlung und die ältesten Ausgaben der Paulusbriefe*, tesis, Bonn, 1917, 51ss.

la presencia de la Carta a los efesios en la colección de cartas paulinas, aunque dicha carta no proceda de Pablo. Pero el hecho precisamente de que esta hipótesis dé respuesta a casi todas las cuestiones planteadas por la crítica moderna, hace surgir la sospecha de que es una construcción de dicha crítica. Porque la Carta a los efesios, por sí misma, no nos da a conocer ni directa ni indirectamente que sea una introducción a las demás cartas paulinas y que haya sido escrita para recomendar la lectura de las mismas. Prescindiendo de que haya sido dirigida, no a la *ekklesía* total, sino a comunidades concretas, Efesios —con arreglo a la mencionada hipótesis— contiene sólo cosas superfluas, con excepción tal vez de algunas frases en 3,1-13. Es una concepción absurda y muestra la perplejidad en que uno cae, cuando no se está dispuesto a admitir la autoría paulina, y se trata de construir la idea de un discípulo del apóstol que hubiera querido arrancar del olvido a su maestro componiendo una carta falsificada, una carta que no hace sospechar lo más mínimo tal intención, y que además no está ni mucho menos al servicio de ella. Por lo demás, es muy problemático que el «maestro» hubiera caído hasta tal punto en el olvido.

Teniendo en cuenta estos debates y las razones que los mueven, parece que lo más obvio y lo más indicado históricamente es aceptar lo que la carta misma sugiere, a saber, que fue escrita por el apóstol san Pablo, y que fue dirigida a cristianos o a comunidades cristianas que quedaban en la región por donde iba a emprender su viaje Tíquico, y que según Col 2,1 y 4,13 eran probablemente los alrededores, en sentido amplio, de Colosas, Laodicea y Hierápolis. Tan sólo hay que dar por supuesta una cosa: el amplio horizonte de la experiencia e inteligencia del apóstol y la apertura vital del pensamiento y lenguaje que permitan la evolución y el cambio. Ahora bien, no es arbitrario presuponer esto en relación con el apóstol san Pablo, que no sólo dice de sí mismo que se hizo todo a todos (1 Cor 9,22), sino que además, junto a la Carta a los gálatas, escribió también la Carta primera a los corintios, es decir, que dejó a un lado la problemática de la ley judía para entregarse a la problemática de un entusiasmo helenístico-judío. Dadas las circunstancias que aquí hemos expuesto, ¿no iba él también a efectuar el tránsito al nuevo lenguaje de la «gnosis» de aquellas comunidades de oriente?[22].

22. Véase también A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, ²1956, 307. G. Schille, en su artículo interesante: *Der Autor des Epheserbriefes:* ThLZ 82 (1957) columnas 325-334, afirma que es más sencillo declarar que la carta es auténtica que no lo contrario, y opina que «Ef» puede ser auténtica. «Esto no quiere decir que lo sea necesariamente», col. 334. Claro está que para mí es problemático el saber si basta esta «situación catequética» para comprender a fondo la Carta a los efesios.

El apóstol escribe la Carta a los efesios hallándose cautivo en Roma[23], hacia el fin de su vida. En Roma recibe noticias de oriente, de Colosas y de otras comunidades a las que él no había conocido personalmente. Tales noticias le hacen ver claramente los peligros que acechaban a estas comunidades por parte de la gnosis judeo-cristiana que se hallaba allí muy difundida. Pablo comprende la necesidad de instruir a esos cristianos que se habían convertido no hace mucho tiempo del paganismo. Y los instruye desarrollando ante ellos el misterio de Cristo en confrontación expresa con la φιλοσοφία y la παράδοσις (Col 2,8) —en la Carta a los colosenses— y luego haciéndoles ver, a ellos que eran cristianos procedentes de la gentilidad, la realización del misterio de Cristo en la Iglesia integrada por judíos y gentiles —en la Carta a los efesios—. Las dos cartas debieron de intercambiarse en las Iglesias. Pablo ha quedado sustraido ya a la agobiadora lucha diaria y a los incesantes esfuerzos y calamidades de su incansable apostolado. Pero ha quedado sustraído para caer en la nueva tribulación del cautiverio. Ahora bien, en su espíritu, se da cuenta vivamente del nuevo peligro que, según noticias fidedignas, amenaza a las jóvenes comunidades de allí. Y sale en defensa de ellas con las posibilidades que ahora tiene, a saber, escribiendo cartas y enviando a un discípulo, y fortalece en el conocimiento a aquellos corazones que estaban en peligro. Pero su pensamiento está ya desvinculado de la angustiosa cercanía de los diversos acontecimientos y de su destino casual. Y, no obstante, el apóstol sabe acercarse a lo que son en su esencia. El los ve y ve todo el acontecer de la historia de la salvación que ha irrumpido en medio del mundo. Y, sobre todo, el apóstol se ve a sí y ve su obra, en la que ha trabajado más que otros (1 Cor 15,10), a la luz de la abarcante economía salvífica de Dios, y se contempla como una parte de esa historia. Para él, que en la forzada lejanía de la historia activa, ha conseguido la distancia para entender el misterio de toda la historia, se integra todo lo que los apóstoles, entre ellos también él, y la Iglesia había experimentado y realizado, se integra

23. Se ha pensado también en un cautiverio en Cesarea, donde el apóstol —según Hech 23s— estuvo detenido durante bastante tiempo. Así piensan D. Schulz, ThStKr 1829, 612ss; W. A. W. Meyer, A. Hilgenfeld, Fr. Spitta, E. Haupt, B. Weiss, M. Goguel, E. Lohmeyer y otros. Una tesis de A. Deissmann, *Licht vom Osten,* ⁴1923, 201, nota 4, fundamentada más detalladamente por W. Michaelis, *Die Gefangenschaft des Paulus und das Itinerar des Timotheus,* 1925, y *Die Datierung des Philipperbriefes,* 1933, y que se encuentra también —con diversas variaciones— en otros autores, por ejemplo, en W. Lisco, *Vincula Sanctorum,* 1900; M. Albertz, ThStkr 1910, 551ss; PL. Feine, *Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus,* 1916; G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry,* 1929, afirma que hubo un cautiverio del apóstol en Efeso durante sus tres años de estancia en el curso del llamado tercer viaje de misión. No es éste el lugar indicado para sopesar las razones en favor y en contra. Lo más probable sigue siendo el cautiverio en Roma.

todo ello —digo— en el proceso total de ese misterio de salvación. Ahora comprendía todo lo que había sucedido, en sus rasgos esenciales y en su sentido universal y oculto. El se había situado ya antes, con asombro y alabanza, ante el misterio desvelado de la historia. En Rom 11,33-36 había prorrumpido en el himno a la sabiduría y conocimiento de Dios. Ante él se halla ahora con la mirada fija. Y, así, escribe con lenguaje solemne y misterioso, como de persona iniciada en el misterio, instruyendo y conjurando, al mismo tiempo que, en medio de alabanzas, despliega el misterio y compone su «discurso de sabiduría» (su «hablar sabiduría») en una carta dirigida a las jóvenes comunidades, extrañas para él, de Frigia, cuando se encuentra ya al fin de sus días.

Comentario

EL «PRAESCRIPTUM»: 1, 1-2

La bendición inicial

1. **Pablo, apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios, a los santos que están en Efeso y a los fieles en Cristo Jesús.**
2. **Gracia y paz a vosotros de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo.**

Como todas las cartas del apóstol san Pablo, a la Carta a los efesios comienza indicando quién es el remitente y los destinatarios, y añade, en una segunda frase, un saludo de bendición. Este tipo de encabezamiento en dos frases sigue las normas de las cartas orientales, que se derivan en último término del esquema de la correspondencia oficial persa[1] En el nuevo testamento encontramos tales encabezamientos no sólo en el *corpus* paulino sino también en 1 Pe 1,1s; 2 Pe 1,1s; Jds 1s. Véase también 1 Clem 1,1s. San Pablo utiliza, pues, la forma corriente de escribir una carta. Las comunicaciones, que el quiere dar, no exigen ni crean por principio nuevas formas, a diferencia de lo que ocurre con la tradición que se condensa en los evangelios. Pablo utiliza más bien la forma epistolar de la que se sirven, como algunos estudios han mostrado[2], las cartas oficiales y de carácter público, los «mandatos», incluso del mundo helenístico. De esta manera, el apóstol nos da a entender que sus cartas no son privadas, no son cartas personales ni de dirección espiritual. No, sino que el hecho de escribir cartas es para él, en cierto sentido, un asunto público y oficial. Podríamos decir que Pablo escribe ya una especie de «cartas pastorales».

1. Véase Dan 4, 1 Θ: Ναβουχοδόνοσορ ὁ βασιλεὺς πᾶσι τοῖς λαοῖς, φυλαῖς καὶ γλώσσαις τοῖς οἰκοῦσιν ἐν πάσῃ τῇ γῇ. Εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθείη. ApBar 78, 2: «Así dice Baruc, hijo de Nerja, a los hermanos que fueron llevados cautivos: la gracia y la paz sea con vosotros»; TSan 2, 6 (416): «A nuestros hermanos que habitan en la alta Galilea y a los que habitan en la Baja Galilea. Sea grande vuestra paz». Véase E. Lohmeyer, ZNW 28 (1927) 158ss; O. Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe*, 1933, 61. 457s; Str.-B. I, 154; III, 25.
2. O. Roller, *loc. cit.* 55ss.

Al indicar el remitente, da su nombre griego, que repite otra vez en 3, 1, y añade una *intitulatio* relativamente breve: «apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios». Con ella recalca una vez más el carácter «oficial» de la carta. Claro está que por el contenido del título y por su peculiar ampliación, se echa de ver desde un principio que se trata de una oficialidad especial. Por las cartas anteriores sabemos lo que significa el título de «apóstol de Cristo Jesús». Designa a Pablo como mensajero de Cristo Jesús, legitimado y autorizado inmediatamente por el mismo Cristo Jesús. Pero, según la mente de nuestra carta, «apóstol de Cristo Jesús» significa algo más todavía. Y es lo siguiente: 1) él es, junto con otros, el «don» del Cristo exaltado que llena a todo el mundo (4, 7ss); 2) él es administrador de la «gracia» que Dios le ha dado, y como «diácono del evangelio» (3, 7) es partícipe en la administración divina total (3, 2ss); 3) él es el iniciado por revelación en el misterio de Cristo (3, 3s); 4) él forma parte (juntamente con otros apóstoles y profetas) del fundamento del templo celestial, que es la Iglesia, cuya piedra angular es Jesucristo (2, 20ss).

La mayor parte de estas características del apóstol aparecen también en cartas paulinas anteriores. Recordemos 1 Cor 12, 28ss; Rom 1, 5; 12, 3; 15, 15s; 1 Cor 4, 1ss; 3, 5ss. Pero, en nuestra carta, se entienden todas ellas a partir del misterio, y además son objeto de meditación más intensa. Porque ahora se ha descubierto su fundamento y su unidad: la ordenación del apóstol a la economía salvífica divina de la revelación del misterio. Por eso, san Pablo habla luego de los «santos apóstoles» de Dios y se cuenta a sí mismo entre ellos (3, 5). Por consiguiente, en el título mismo de nuestra carta (1, 1) habrá que escuchar, entre otras cosas, que Pablo, como el enviado por ese Cristo Jesús, con poderes concedidos directamente por él, es el iniciado y el realizador de ese misterio entre los pueblos. Ahora bien, él es «apóstol de Cristo Jesús» «por la voluntad de Dios». En el apostolado, y en semejante apostolado, resalta también *la voluntad de Dios*. Véase 1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1; Col 1, 1; 2 Tim 1, 1. Hay que tener bien en cuenta el papel que desempeña en nuestra carta el θέλημα θεοῦ. Según 1, 5, nuestra predestinación eterna, para que fuésemos hijos de Dios, aconteció por la voluntad divina, que se inclinó con amor a nosotros. Según 1, 11 *su* voluntad fue la que predestinó a Israel y la que se impone en la universalidad de sus obras. La voluntad de Dios es volver a dar al universo una Cabeza en Cristo (1, 9s). Por consiguiente, su voluntad es en la que se ha decretado la historia de la salvación de Israel, el destino eterno de cada uno de los creyentes, y el destino escatológico del cielo y de la tierra, que se ha puesto ya en movimiento y se ha iniciado en la Iglesia. Su voluntad es la voluntad salvífica eterna y providencial, por excelencia. Y esta voluntad se deja sentir

también en el hecho de que Pablo haya llegado a ser apóstol de Cristo Jesús, y por cierto en el sentido profundo en que él entiende aquí su apostolado. Es *una sola* voluntad salvífica que lo abarca todo —la voluntad de Dios—, a la que se deben todas las cosas, de cuyo cumplimiento depende todo, incluso el que nosotros, a quienes él quiere desde la eternidad, le escuchemos a él y obremos, véase 5, 17; 6, 6; Col 1, 9; 4, 12. Por consiguiente, el apostolado no tiene su fundamento en la voluntad de individuos aislados o de grupos históricos, sino que es la expresión de la voluntad de Dios. Su voluntad la encontramos cuando escuchamos al apóstol, cuando el apóstol se dirige en su carta a la Iglesia.

¿A quienes escribe nuestra carta el apóstol de Cristo Jesús? Las señas más antiguas que han llegado hasta nosotros dicen así: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ[3]. Pero ¿cómo habrá que entenderlas? Queda excluida la interpretación de Orígenes de que la carta está dirigida a los santos «que participan en el ser»[4]. Hay que desechar también diversas conjeturas[5] o interpretaciones modernas[6]. Detrás de τοῖς οὖσιν se ha omitido, indudablemente, una designación de lugar. Así se deduce claramente de las fórmulas empleadas en otras cartas paulinas[7]. Pero ¿qué lugar figuraba originariamente en nuestra

3. Los testimonios relativos a este texto presentan las variantes siguientes:
a) – ἐν Ἐφέσῳ 𝔓[46] (–τοῖς ἐν Ἐφέσῳ) ℵ * B* 67 424[c] 1739 Orig Bas (Hier);
b) ad Laodicenos Mcn (Tert. *Adv. Marcion*. V, 11 Kroym. 614, 11s; V, 17 Kroym. 623, 9ss; véase Epiph. *Haer*. 42, 12, 3 II, p. 182, Holl);
c) + ἐν Ἐφέσῳ ℵ B[c] A 𝔎 D G 424* it syr Tert. Vict. (Hier).
Según todas las reglas de la crítica textual, la variante a) es la más antigua. Aunque Lagrange sostiene que ἐν Ἐφέσῳ es la original. Véase RB 38 (1929) 290-293.

4. Οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος *Caten*. ed. Cramer, VI, 102s; J. A. F. Gregg, JThSt 3 (1901/1902) 235. Véase también Basilio, *C. Eunom*. II, 19 y Jerónimo sobre Ef 1, 1, PL 26, 443s.

5. Véase, por ejemplo, la de Ewald: τοῖς ἀγαπετοῖς οὖσιν, o la de Shearer, Exp T 4, p. 129: τοῖς ἁγίοις τοῖς Ιωσιν.

6. Y, así, se pretende referir τοῖς οὖσιν a τοῖς ἁγίοις y a καὶ πισοῖς o únicamente a καὶ πιστοῖς. En el primer caso, lo de τοῖς οὖσιν es superfluo. En el segundo caso, hay que tener en cuenta que, según el lenguaje paulino y el lenguaje de la Iglesia primitiva, no había entre ἅγιοι y πιστοί una diferencia que exigiera dirigirse a los ἅγιοι acentuando especialmente su aspecto de πιστοί.

7. Véase Rom 1, 7: πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, Flp 1, 1: πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χρκστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις..., Col 1, 2: τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ. Las dos primeras indicaciones dedestinatarios llevan detrás de τοῖς οὖσιν la referencia a un lugar. Véase también 2 Cor 1, 1b. La Carta a los colosenses la lleva, sin τοῖς οὖσιν, entre τοῖς... ἁγίοις (1, 2). Lo primero permite sacar la conclusión, en lo que respecta a los destinatarios de Efesios, que también en esta carta había detrás de τοῖς οὖσιν la referencia a un lugar. Por lo demás, la comparación nos hace ver claramente que Efesios se cuenta entre las cartas tardías. La Carta primera y la Carta segunda a los tesalonicenses, la Carta a los gálatas y la Carta primera a los corintios tienen una estructura completamente

carta? ¿Y qué significa su omisión? No debemos hacer más difícil la respuesta aceptando una de las dos hipótesis siguientes, que al parecer se excluyen mutuamente. La primera es que originariamente se hacía mención de un lugar determinado, que luego se suprimió. La segunda hipótesis supone que hubo originariamente una laguna después de τοῖς οὖσιν, que luego debía llenarse con diversos nombres de lugar, y que nuestra carta sería una circular dirigida a diversas comunidades. Nosotros no aceptamos ninguna de esas dos hipótesis, sino que tratamos de ver los hechos relativamente seguros que se deducen del examen de los textos, y de ponerlos en relación con las indicaciones concretas y los enunciados indirectos que figuran en Efesios y en Colosenses. Sabemos que Pablo escribió una carta dirigida a Colosas. Y sabemos que escribió también otra carta (no nos consta si antes o después) a Laodicea, que fue llevada por Tíquico a aquel lugar, carta que la Iglesia de Colosas conseguiría intercambiándola con la propia carta (Col 4, 16). Tal vez esta carta no contenía saludos. Porque la Carta a los colsenses pide a la comunidad que saluden a los hermanos de Laodicea. Quizás la carta a los laodicenses no contenía en sus señas la indicación ἐν Λαοδικείᾳ. Las palabras τὴ ἐκ Λαοδικείας permiten esta posibilidad. De todos modos, esta carta y la de Colosenses se complementan mutuamente, en opinión del apóstol. Ahora bien, con las comunidades de Colosas y de Laodicea se hallaba también muy unida la de Hierápolis. Epafras atendía a las tres (Col 4, 13). En Col 2, 1 el apóstol se refería a las comunidades de Colosas, Laodicea y de otro lugar: «y de los que no me conocen personalmente». Es obvio suponer que en la carta que fue llevada a Laodicea, se pensaba también en la comunidad de Hierápolis y en otros cristianos o comunidades cristianas dispersos por aquel territorio, y que, por tanto, se trató desde un principio de una carta dirigida a varias comunidades. A mi parecer, todas estas circunstancias hacen que aparezca como probable el que dicha carta sea nuestra Carta a los efesios. Y entonces la falta de una indicación de lugar en el texto más antiguo de Efesios debe entenderse en el sentido de que en dicho texto tenemos la carta que Pablo escribió para que se insertara posteriormente el nombre de los destinatarios en la copia que se hiciera para la comunidad correspondiente. Nuestra Carta a los efesios no sería entonces ni una carta especial dirigida a una sola comunidad, como por ejemplo la Carta a los colosenses, ni una carta circular en sentido técnico, sino sencillamente una carta

distinta para indicar a los destinatarios. La Carta segunda a los corintios ocupa un lugar intermedio entre éstas y la Carta a los romanos, la Carta a los filipenses y la Carta a los colosenses. Las divergencias, de menor importancia, entre las cartas de este último grupo no nos sorprenden, aunque la Carta a los efesios muestra variaciones, incluso con respecto a Colosenses.

destinada a diversas comunidades con lazos íntimos entre ellas, y en las que serían leídas públicamente, sacándose luego copias[8].Ahora bien, ¿cómo se llegó a la indicación de destinatarios —los efesios— con la que se conoce ya desde muy pronto a nuestra carta? No nos es posible ya dar una explicación concreta[9]. Tal vez se obtuvo de Tíquico o de los destinatarios una copia de esta carta paulina. Y ésta, como es lógico, no tenía en el «praescriptum» la referencia a ningún lugar. La copia enviada, por ser una copia enviada a Efeso, llevaba como señas exteriores las palabras: πρὸς Ἐφεσίους. Al coleccionar las cartas paulinas, y como no se poseía ninguna indicación de señas, las señas exteriores, por influencia quizás de 2 Tim 4, 12, se convirtieron en señas interiores, en señas incorporadas internamente a la carta. Y, por tanto, la carta dirigida a las comunidades de Frigia se convirtió en la carta dirigida a los santos que están en Efeso. Pero esta cuestión puede y debe quedar en suspenso[10].

Pablo escribe «a los santos», más exactamente, «a los santos en Cristo Jesús». Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, a pesar de hallarse tan lejos, se refiere también a ἅγιοι[11]. Por consiguiente, a los cristianos como tales se les llama «santos», lo mismo que en 1, 15; 3, 18; 4, 12; 5, 3; 6, 18; Col 1, 4, y también en Rom 8, 27; 16, 2; 1 Cor 14, 33; Flm 5.7; 1 Tim 5, 10, etc. Así, pues, todos los miembros de la Iglesia son

8. Véase J. Schmid, 110: «En todo caso, tiene gran probabilidad la tesis de que la Carta a los efesios se identifica con la Carta a los laodicenses y de que las comunidades que había en Frigia pertenecían al círculo de sus lectores». Si esta hipótesis está en lo cierto (y conste que, con diversas variantes, goza del favor de muchos especialistas), entonces la indicación de destinatarios que se conserva en Marción: *ad Laodicenos* se explicaría sencillísimamente suponiendo que Marción conoció la Carta a los efesios en una copia destinada a los laodicenses.

9. La hipótesis de Harnack de un *titulus erasus* en razón de Ap 3, 6, hipótesis que se ha aducido con frecuencia, es demasiado artificial.

10. Véase N. A. Dahl, *Adresse und Proömium des Epheserbriefes:* ThZ 7 (1951) 241-264. Es interesante también el intento de K. Lake - H. J. Cadbury, *Beginnings of Christianity* I, 4, 1933, 56s, por resolver el problema de los destinatarios de la Carta a los efesios. En este intento, y refiriéndose a Hech 5, 17: ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, 13, 1: κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν, 14, 13 D: οἱ δὲ ἱερεῖς τοῦ ὄντος Διὸς πρὸ πόλεως, Rom 13, 1: αἱ δὲ οὖσαι (a saber, ἐξουσίαι), se propone traducir el participio ὁ ὤν por «de allí» o «de entonces», sobre todo teniendo en cuenta que, según E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri* II, 1, 1926, 347s, se trata de una forma característica y popular del lenguaje administrativo helenístico. Por consiguiente, la indicación de los destinatarios diría así: «A los santos y fieles en Cristo Jesús (que son) de allí», y se daría por supuesto necesariamente que la carta iba a ser leída públicamente en varias comunidades, porque de lo contrario se habría indicado, como siempre, el nombre de la comunidad. Pero hasta ahora no se han encontrado ejemplos que se ajusten totalmente a esta hipótesis.

11. Véase Flp 1, 1: πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 4, 21: πάντα ἅγιον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 1 Cor 1, 2: ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, y también Col 1, 2: τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ.

«santos» en cierto sentido. Esto no excluye una posterior diferenciación del concepto de santos, que se esboza ya en nuestra carta, véase 3, 5. Los cristianos, como tales, son «santos» por pertenecer a la κλητὴ ἁγία, como traduce la versión de los LXX, por ejemplo en Lev 23, 24, la expresión hebrea מִקְרָא קֹדֶשׁ, por pertenecer al «pueblo santo» y a la «santa congregación», véase 1 Cor 3, 16s; Ef 2, 21s. Todos los cristianos, como los llama san Pablo en Rom 1, 7; 1 Cor 1, 2 son κλητοὶ ἅγιοι o, como dice en Col 3, 12, ἐκλεκτοὶ τοῦ ϑεοῦ ἅγιοι, véase 1 Pe 2, 5.9. Están ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, quien ha llegado a ser «para nosotros» «santidad» (1 Cor 1, 30; véase Col 1, 22) y con ello el lugar, el espacio y el fundamento de nuestra santidad. Los cristianos lo son en cuanto bautizados. La Carta a los efesios (5, 26) y la Carta primera a los corintios (6, 11) nos dan a conocer que el bautismo, que nos incorpora a Cristo Jesús, obra el ser santos. Ahora bien, el poder que hace que los cristianos —en la Iglesia— sean santos por medio del bautismo, es el *Pneûma*, que los mantiene también en esta santidad, véase 1 Cor 6, 11; Rom 15, 16; 2 Tes 2, 13; Ef 1, 13; 4, 30 (1 Pe 1, 2). Se trata de una santidad cúltica, sacramental y pneumática, que le corresponde al cristiano como miembro bautizado del pueblo santo y de la congregación santa del nuevo Israel. Y precisamente porque el cristiano es santo en este sentido, él debe conservar y demostrar su santidad mediante una conducta santa. Cuando el apóstol exige que se lleve una existencia santa, por ejemplo en 1 Tes 4, 3s; Rom 12, 1, ello es prueba precisamente del «estado» de santidad del cristiano, que constituye un movimiento incesante hacia la santidad, un movimiento que, por consiguiente, incluye ya la santidad, véase Rom 6, 22; 1 Tes 5, 23. Claro está que ni el apóstol, ni mucho menos los cristianos a quienes él escribe, poseen ya, por el hecho de que él los llame «santos», la plenitud entera de lo que quiere decir οἱ ἅγιοι. Pablo no se refiere directamente a eso. Pero, por su condición de cristianos, es accesible ya para ellos esa santidad. Entre todo lo que ellos puedan ser, detrás de todo lo fortuito y vulgar que se oculte en la historia de su vida, los cristianos *son* los «santos». Si, a través de todo ello, contemplamos su origen esencial, ese origen que ellos ocultan en gran parte con su existencia, que ellos han abandonado quizás hace ya mucho tiempo, pero al que pueden convertirse incesantemente, porque ese origen está impreso en ellos, y en este sentido no se puede perder nunca, entonces a los cristianos se les puede y se les tiene que llamar «santos». Y, por tanto, debemos llamarles así.

El apóstol también les llama «fieles» (o «creyentes»). Πιστός se usa aquí como sustantivo, lo mismo que en 2 Cor 6, 15; 1 Tim 4, 3.10.12; 5, 16; 6, 2; Hech 10, 45. El lugar en que el cristiano permanece, el espacio en que se mueve, el fundamento del que vive como

creyente (o «fiel») es Cristo Jesús. Πιστός se añade a ἅγιος, no porque, además de los bautizados, se mencione también a los catecúmenos[12], o junto a los santos del antiguo testamento se haga referencia también a los del nuevo testamento, sino porque a los cristianos no sólo hay que caracterizarlos en razón de su origen esencial, sino también en razón de su «estado» actual, dándose entonces por supuesto que la fe no sólo conduce al bautismo (véase 1, 13), sino que además lo preserva en sí misma. Precisamente en nuestro contexto, πιστός significa, como quien dice, el elemento existencial del ser del cristiano, y no ἅγιος, como interpretan muchos exegetas, antiguos y modernos[13].

Así, pues, la primera oración de la carta, la *superscriptio,* que en relación con el contexto carece relativamente de importancia, y que, por lo demás, se atiene a las formas usuales, nos hace sentir ya la esfera característica de la existencia cristiana. Escribe un varón llamado Pablo. Pero este hombre ha sido iniciado por Cristo Jesús mismo en el misterio de la voluntad de Dios, y ha recibido de él plenos poderes y ha sido enviado a proclamar ese misterio y a representarle a él. Es uno de los «santos apóstoles». Cuando su carta se lea públicamente en la asamblea de los que son sus destinatarios, se escuchará el mensaje mismo de Cristo Jesús de labios de un enviado suyo. Aquellos a quienes escribe el mensajero de Dios y de Cristo, son unos cuantos habitantes de pequeñas ciudades frigias del valle del Licón, que celebran sus reuniones en una o en otra casa. Y se les dice que son «santos». Lo son, por haber llegado a la fe y por haber sido bautizados. Lo son «en Cristo Jesús». En efecto, no *son* (o no *están*) únicamente en Laodicea o Hierápolis o en algún otro lugar, sino que su morada y el espacio de su vida, ahora (una vez que Dios ha abierto esa «dimensión»), es también Cristo Jesús. En él tienen su fundamento, desde el bautismo, por medio de la fe. Y él vuelve a enviarles ahora su mensaje. O más bien: él les descubre, por medio de su viejo apóstol, el misterio al que él mismo le llamó y le inició. Han de volver a leer esa carta y leerla sin cesar, para sondear cada vez más sus profundidades. «Pablo, apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios, a los santos y fieles en Cristo Jesús»: estas palabras describen una peculiar situación celestial y terrena y un acontecimiento característicamente celestial y terreno.

Después de la indicación del remitente y de los destinatarios viene, como en todas las cartas antiguas, el saludo inicial. En este caso, como

12. Así piensa san Efrén, *sub loco*.

13. Véase, por ejemplo, el Ambrosiaster: *Non solum fidelibus scribit, sed et sanctis; ut tunc vere fidelibus sint, si fuerint in Christo Iesu,* o santo Tomás: *Sanctis exercitio virtutum quo ad mores; fidelibus, rectitudine cognitionis quo ad fidem,* y: *Sanctis, id est, maioribus et perfectis; fidelibus, id est, minoribus et imperfectis.*

ya vimos, en una segunda frase, a la manera semítica. El saludo se ha convertido para el apóstol en una bendición[14]. Probablemente, se asemeja a la bendición que se da en el culto divino. Así lo denota su estilo, la estructura trimembre, y el complemento de origen, introducido sin artículo, de θεὸς πατὴρ y κύριος Ἰησοῦς Χριστός, y asimismo la fórmula empleada, que es común en el cristianismo (y que, en último término, procede del judaísmo)[15]. En efecto, nuestra carta, como «lectura», es ya parte del λόγος τοῦ Χριστοῦ (Col 3, 16) en el culto. En la bendición se concede y promete la gracia y la paz a la comunidad congregada. Χάρις καὶ εἰρήνη corresponden al ἔλεος καὶ εἰρήνη de la bendición judía[16]. La «gracia» es un concepto más amplio y radical que el de la «misericordia»; εἰρήνη representa en el sentido pleno de שָׁלוֹם el don de la gracia, la salvación en que se hallan las personas bendecidas, y cuyo corazón puede descansar ahora en la paz incomprensible de esa salvación, véase Rom 5, 1s; Flp 4, 7. El origen y administrador de la salvación de la gracia, y de la gracia de la salvación son «Dios nuestro Padre» y el «Kýrios Iesoûs Christós», ambos sin artículo, como en la fórmula estereotipada de la confesión de fe en 1 Cor 8, 6; 12, 3; Flp 2, 11. En todo ello, «Kýrios» significa, al mismo tiempo, el Señor del cosmos y el Señor de la Iglesia. La bendición del Padre, la bendición paternal, y la bendición del Hijo, del Señor del mundo universo y de su Iglesia, la bendición fraternal, podríamos decir con la Carta a los hebreos (2, 11s.17), se hace descender sobre los santos y fieles en Cristo Jesús, ya que el apóstol les promete la salvación y la gracia. Y, así, por obra de Dios y de Cristo, no son ya únicamente los santos y fieles, sino también los que han sido envueltos y abrazados por la gracia y la salvación, los bendecidos. En calidad de tales, deben escuchar lo que les dice la carta.

14. La fórmula debendición es la misma que la de 2 Tes 1, 2; Rom 1, 7; 1 Cor 1, 3; 2 Cor 1, 2; Gál 1, 3; Flp 1, 2. Por el contrario, se aparta no sólo de la forma, más breve, empleada en 1 Tes 1, 1 —véase, no obstante, ℵ A 𝔎 (D) pl syr^{h}!—, y también de Col 1, 2, en el caso de que ℵ A C 𝔎 al it vg^{cl} no representen la variante correcta.

15. Véase J. Weiss a propósito de 1 Cor 1, 3; E. Lohmeyer, ZNW 26 (1927) 162s; Lyder Brun, *Segen und Fluch im Urchristentum*, 1932, 65; J. M. Nielen, *Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament*, 1937, 151. Ahora opina de manera distinta G. Friedrich, ZNW 46 (1955) 272ss.

16. Véase Tob 7, 12 (S): ποιῆσαι ἐφ' ὑμᾶς ἔλεος καὶ εἰρήνην, Apoc Bar. 78,2, *supra* p. 33, nota 12. Véase también 1 Tim 1, 2; 2 Tim 1, 2; 2 Jn 3; Jds 2: ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυθείη, y Gál 6, 16: εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος.

2

EL CUERPO DE LA CARTA: 1, 3-6, 22

PRIMERA PARTE: 1, 3-3, 21

El misterio de la vocación de los gentiles al Cuerpo de Cristo

Esta primera parte de nuestra carta comienza con una alabanza de Dios (1, 3-14), y, después de una breve y tradicional mención de la acción de gracias por la fe y el amor de los destinatarios (1, 15.16), pasa a expresar una oración para que ellos alcancen conocimiento, oración que por el momento llega hasta 1, 19 ó 1, 23. Luego, en un doble curso del pensamiento (2, 1-10 y 2, 11-22), se describe el acto de la salvación que Dios ha obrado en favor de los destinatarios. En 3, 1 debería concluir, aquella oración que comenzaba claramente en 1, 17ss. Pero el apóstol se dedica ahora, en 3, 2-13, a hablar de su participación en la economía salvífica de Dios. La oración iniciada en 1, 17ss e interrumpida en 3, 1 se expresa finalmente en 3, 14-19. Una doxología (3, 21.22) pone fin a esta parte de la carta. Por consiguiente, los elementos básicos de su forma son la bendición, la oración de intercesión y la doxología, a los que se añaden —en la segunda parte de nuestra carta— la paraclesis con la bendición final. Todas estas formas desempeñan un papel en el culto divino de la comunidad. La bendición es tan sólo el comienzo de una especie de himno extenso. Pues bien, estos elementos estructurales han quedado ya incorporados al esquema epistolar, no sólo en el conjunto de la carta, sino también en nuestra primera parte, cosa que, como vemos por la incongruencia de 1, 15s, hace que la estructura de la carta sea un poco violenta. Por

consiguiente, no se puede comparar sin más la estructura tradicional: acción de gracias y oración de súplica, tal como aparece por ejemplo en Flp 1, 3-11, con Ef 1, 3-3, 22. En su conjunto, la estructura de nuestra carta no tiene paralelos entre las cartas paulinas. Precisamente, la Carta a los colosenses, que está muy cerca de ella, se halla estructurada de manera totalmente diferente[1].

Pues bien, por lo que se refiere a la *eulogía* de 1, 3-14, encontramos otra parecida en la Carta segunda a los corintios y en la Carta primera de Pedro. Pero la diferencia con la eulogía de Efesios consiste, además del contenido, en que ambas eulogías, principalmente la de la Carta segunda a los corintios, pierden pronto su forma de verso y continúan en prosa, y en que ambas se hallan en el lugar en que aparece, la acción de gracias de la carta, la cual suele tener también con cierta frecuencia estructura rítmica, y a la que sustituyen. Por el contrario, en la Carta a los efesios, el estilo en verso continúa, por lo menos, hasta 1, 10a, si es que no lo hace hasta 1, 14. Y a la *eulogía* sigue, además, una mención expresa de acción de gracias (1, 15s), aunque ésta, por ser una transición a la oración de súplica, es muy concisa. Con ello destaca clarísimamente el carácter independiente de nuestra *eulogía*. Casi diríamos que esa *eulogía* tiene la misma función que el prólogo en el evangelio de san Juan.

1. En algunos detalles hay también analogías fuera de los escritos del nuevo testamento. Así ocurre, por ejemplo, con la aparición y situación de una *eulogía* en el interior de las cartas. Así lo ha señalado N.A. Dahl, *loc. cit.* 250ss, en relación con la carta del rey Hiram (Huram, Surón) de Tiro a Salomón, la cual comienza también, según 2 Crón 2, 11 (2, 10 es un resumen anticipado) con las siguientes palabras: εὐλογητὸς κυριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ, ὅς ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν παὶ τήν γῆν, ὅς ἔδωκεν τῷ Δαυὶδ τῷ βασιλεῖ υἱὸν σοφόν... De todos modos, el comienzo de su carta dice así, según el historiador judío Eupólemos (Euseb. *Praep. ev.* IX, 34: Εὐλογητὸς ὁ θεός, ὃς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἔκτισεν, ὃς εἵλατο ἄνθρωπον χρηστὸν ἐκ χρηστοῦ ἀνδρός, y prosigue ἅμα τῷ ἀναγνῶναι τὴν παρὰ σοῦ ἐπιστολὴν σφόδρα ἐχάρην, καὶ ηὐλόγησα τὸν θεὸν ἐπὶ τῷ παρειληφέαι σε τὴν βασιλείαν. Véase Jos. *Ant* 8, 2, 7. Desde luego, no podrá hablarse de un esquema epistolar general. Porque la carta del rey Uafres a Salomón, citada también por Eupólemos poco antes, y que contempla la misma situación, no contiene ninguna εὐλογία. Pero está clara la posibilidad de sustituir el epistolar εὐχαριστοῦμεν por una εὐλογία. Véase 2 Mac 1, 10ss, donde una carta comienza con εὐχαριστοῦμεν, pero termina en el v. 17 con una alabanza: κατὰ πάντα εὐλογητὸς ἡμῶν ὁ θεός, ὅς παρέδωκεν τοὺς ἀσεβήσαντας. A mi parecer, hay otra carta más del antiguo testamento que tiene puntos de contacto más estrechos y generales con la primera parte de la Carta a los efesios, pero sin que la alabanza de Dios comience expresamente al principio con εὐλογητὸς ὁ θεός. Se trata de la ἐγκύκλιος ἐπιστολή del rey Nabucodonosor «a todos los pueblos, naciones, lenguas, que habitan en toda la tierra». Después de indicar así el destino, comienza con un pequeño himno a los signos y prodigios, que ha obrado en él el Altísimo (Dan 4, 1-3 Θ). El final lo constituye una pequeña *eulogía* (4, 34-37 Θ). Por tanto, se trata —en conjunto— de una circuar oficial que comienza y termina con una alabanza de Dios y que narra entremedias los prodigios divinos que se han experimentado.

I.1: *1, 3-14 Alabanza de la bendición de Dios*

3. Alabado es el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo,
que nos bendijo con todo lo que es bendición del Espíritu,
en los cielos en Cristo.
4. Nos eligió en él, antes de la fundación del mundo,
para que fuésemos santos e irreprensibles ante él;
5. nos predestinó en amor para que fuésemos sus hijos por
Jesucristo según el beneplácito de su voluntad
6. para alabanza de la gloria de su gracia.
Con ella nos agració en el Amado,
7. en quien tenemos redención por su sangre,
la remisión de las trasgresiones,
según la riqueza de su gracia.
8. Nos la ha prodigado en abundancia
en todo lo que es sabiduría y prudencia,
9. pues nos ha dado a conocer el misterio de su voluntad,
según lo que había decidido antes en él
10. para la realización de la plenitud de los tiempos:
unir todas las cosas en Cristo bajo una sola cabeza,
las cosas que están en los cielos y las que están en la tierra.
11. En él, en quien nosotros hemos recibido también nuestra
heredad, destinados según el propósito de quien
obra todas las cosas según la decisión de su voluntad
12. para que fuéramos, para alabanza de su gloria,
los que ya antes habíamos esperado en Cristo [=los primeros en esperar en Cristo].
13. En él también vosotros,
ya que habéis oído la palabra de la verdad, el evangelio
de vuestra salvación,
en él vosotros, llegados a la fe, habéis sido sellados
con el Espíritu santo de la promesa,
14. las arras de nuestra herencia
de aquella redención que hemos de poseer,
para alabanza de su gloria.

La *eulogía* comienza con una fórmula de bendición, por cierto en tercera persona, como por ejemplo Sal 143, 1; Tob 13, 1 (LXX), que luego se va concretando, como por ejemplo en Gén 9, 26 (LXX). Una aposición en participio, que menciona la acción de Dios, contiene —como sucede muchas veces— el motivo de la bendición, véase Sal 143, 1; 1 Mac 4, 30; 2 Mac 15, 34; SalSal 6, 6, etc. La fórmula de bendición es la base de toda la *eulogía*. Porque es desarrollada más

detalladamente en los versículos 4-10, y por cierto dentro de una oración comparativo-causal introcucida por la conjunción καθώς y que gravita sobre tres verbos: ἐξελέξατο 4-6a; ἐχαρίτωσεν 6 b-7; ἐπερίσσευσεν 8-10. A cada uno de los predicados verbales de los versículos 4-6a y 8-10 se halla subordinada una oración de participio, a saber προορίσας (v. 5) y γνωρίσας (v. 9), mientras que los versículos 6b-7 llevan incorporada una oración de relativo: ἐν ᾧ ἔχομεν... A cada uno de los tres predicados verbales o a las oraciones subordinadas a ellos o coordinadas con ellos (se observe aquí en seguida el carácter difuso y la ambigüedad de los enunciados) corresponde un complemento introducido por la preposición κατά (vv. 5b. 7b. 9b). La concatenación de los tres predicados verbales o de las tres oraciones se logra haciendo que la primera y la segunda oración terminen, de diversa manera, con el genitivo τῆς χάριτος αὐτοῦ, a los que sigue luego una oración de relativo con el pronombre relativo en atracción: 6b y 8a[2]. Las tres oraciones están, además, íntimamente conectadas por el acentuado complemento ἐν Χριστῷ (ἐν αὐτῷ u otro semejante).

A este desarrollo relativamente uniforme del participio ὁ εὐλογήσας en tres enunciados verbales dentro de una oración introducida por una conjunción, corresponde el desarrollo del contenido de la bendición de Dios ensalzada por el apóstol. En efecto, esta bendición consiste 1) en la elección y predestinación, 2) en la concesión de la gracia o remisión de los pecados, 3) en la iniciación en el misterio. En todo ello, la mirada recae, no exclusivamente pero sí de manera predominante, sobre Dios Padre (en lo que respecta a la elección), sobre Cristo (en lo que respecta a la concesión de la gracia) y sobre el Espíritu (en lo que respecta a la iluminación), en cuanto se habla del autor y dispensador de la bendición[3]. Por lo que se refiere a los que reciben la bendición, la mirada se abre, de manera predominante pero no exclusiva, sobre el pasado de los mismos, luego sobre su presente y finalmente sobre su futuro.

2. Tan sólo el lugar de 1, 19s se puede comparar con este enlace por el que una oración de relativo amplía y se conecta con un complemento introducido por una preposición y que queda al fin de una frase. Pero, para explicar este rasgo estilístico que consiste en desarrollar y ampliar un pensamiento mediante oraciones de relativo que dependen de complementos introducidos por una preposición, se pueden estudiar también otros pasajes: 1, 22s; 2, 1-3.4; 3, 4-12; Col 1, 5-8.13-15.23.24-29; 2, 9-12; Rom 1, 1-6; 2 Tes 1, 3-10, entre otros. Se encuentran con mucha frecuencia en Efesios y Colosenses, pero también en la Carta primera de Pedro 1, 3-8.20s; 3, 18-22.

3. Véase la estructura trinitaria de los enunciados que leemos en 1 Pe 1, 3ss. En nuestro pasaje, se deduce con toda espontaneidad el carácter trinitario de los enunciados sobre Dios, carácter que Dillersberger pretende encontrar con demasiada frecuencia en la Carta a los efesios.

A la bendición del v. 3 y a su desarrollo en los versículos 11-14, se les ha añadido —digámoslo así— una doble estrofa, acompañado por un enfático ἐν αὐτῷ. Ahora que se trata de la relación de los creyentes con Cristo, «en» quien ellos han recibido la bendición, este elemento ἐν Χσιστῷ, que antes no estructuraba sino que unía, se convierte en el medio y signo de la estructuración[4]. Se desarrolla en dos oraciones de relativo, cada una de las cuales contiene, en variante sucesión, una oración de predicado verbal y una oración de participio: ἐν ᾧ... ἐκληρώθημεν προορισθέντες y ἐν ᾧ... ἀκούσαντες... καὶ πιστεύσαντες... ἐσφραγίσθητε. Ambas oraciones de relativo continúan, la primera (v. 11), mediante una oración de infinitivo con sentido final (v. 12), y, la segunda (v. 13), mediante un sustantivo verbal que compendia otra oración de este género (v. 14). Una y otra tienen en forma enfática y en dependencia objetiva del correspondiente verbo subordinante (ἐκληρώθημεν-ἐσφραγίσθητε) la fórmula εἰς ἔπαινον (τῆς) δόξης αὐτοῦ, que se había escuchado ya en el v. 6[5]. Cuál sea el contenido de esta doble estrofa, se puede saber ya formalmente por la anticipación de ἐν αὐτῷ (v. 11), y principalmente por la fórmula: ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς del v. 13a, que reaparece en el v. 13b: ἐν ᾧκαὶ πιστεύσαντες ἐσφραγισθητε. Es una garantía de que no sólo los judíos sino también los gentiles están ahora «en Cristo» y participan, por tanto, de la bendición de Dios, ya que ésta tiene lugar «en él». Precisamente esta doble estrofa muestra lo intensamente que está determinada por su contenido, y por el contenido de toda la carta, la forma de la *eulogía*. En el instante en que el apóstol se aparta de la contemplación de la bendición de Dios y pasa a dirigir la palabra a los paganocristianos, aunque dentro todavía de la *eulogía* en sentido amplio, en ese mismo instante comienza también a hacerse menos estricta la forma rítmica[6]. La íntima asociación entre la forma y el

4. El hecho de que el ἐν ἀυτῷ o ἐν Χριστῷ no sea en nuestra *eulogía* un principio ordenador, se deduce no sólo de su diversa situación dentro de las frases, sino también de la realidad misma de las cosas. La mencionada bendición, diríamos, acontece siempre «en Cristo», y en nada más. El ἐν αὐτῷ señala cuál es el centro uniforme de todos los acontecimientos de bendición.

5. Véase en Flp 1, 11 las palabras εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ con las que termina todo el proemio.

6. Si, para el análisis de nuestra sección, nos atenemos al principio ordendor como principio en el que el contenido y la forma se compenetran, entonces tendrán que fracasar en él todos los demás intentos de estructuración. Esto se refiere tanto a la frecuente división de nuestra sección en dos partes: versículos 3-6 y 7-14, por ejemplo con la designación que hace de ellas Vosté: *aeternum dei decretum* (4-6) y *decreti exsecutio in tempore* (7-14) como a la estructuración, sostenida también con frecuencias, en tres partes (vv. 3-6.7-10.11-14), que Ceuppens y otros fudamentan de la siguiente manera: a) *consilium divinum, quoad oeconomiam salutis exponitur: Pater ab omni aeternitate nostram filiationem adoptivam et unionem nostram cum Christo decrevit* (vv. 3-6); b) *apostolus ostendit,*

contenido, la acuñación de la forma por el contenido, y el realce del contenido por medio de la forma, nos permiten ver que es probable que nuestra *eulogía* sea prosa literaria y rítmica, de carácter uniforme, creada especialmente para este documento, y que es *algo así como* un himno, pero no un himno tomado del culto, que Pablo hubiera recogido y elaborado para incorporarlo a su carta, como hace por ejemplo con el himno de Col 1, 12ss[7].

quomodo deus istud consilium in tempore exsecutus est: Christus Filius Dei factus homo, nobis hanc filiationem meruit, effundens sanguinem suum pro nobis (vv. 7-10); c) *ad consilium divinum pertinent vocatio omnium ad haereditatem caelestem, nempe Iudaeorum et Gentium; decretum divinum attingit omnes* (vv. 11-14). La misma estructura que Ceuppens la proponen fundamentalmente J. Bover, Meinertz, Médebielle, Lemonnyer, Knabenbauer, Huby, Dibelius, Cerfaux (*Le Christ*, 306s), v. Soden, Trinidad y otros. No es muy diferente la división tripartita que propone Innitzer: 4-6 elección por el Padre, 7-12 redención por el Hijo, 13-14 santificación por el Espíritu santo. Véase también Belser. A su vez, otra explicación algo distinta, y en general bastante oscura, la ofrece Dierssen, *Verbum Domini* 20, p. 201ss, quien divide la sección en los versículos: 3-4, 5-8, 9-10, 11s y 12s. Coincide poco más o menos con él, aunque con distinto fundamento, Lohmeyer, quien considera como secciones los versículos 3-4, 5-8, 9-12, 13-14. Es extraño el juicio de Dahl, quien cree que el v. 3 se explica en los versículos 4-6a, que tratan del decreto eterno de Dios, y en los versículos 6b-12, que hablan de la realización del decreto en Cristo, de la remisión de los pecados (vv. 6b-7), de la revelación (vv. 8-9a), y de la universalidad de la salvación (vv. 9b-10), en la que participan los cristianos (vv 11-12). Los vv. 13-14 dirigen luego la palabra a los destinatarios de la carta, a quienes aplican estas enseñanzas. Vemos que en estos y en otros intentos se desplaza únicamente a primer plano el elemento formal de la disposición, como ocurre por ejemplo con Lohmeyer, o bien se pone en primer plano un elemento material, por ejemplo, el trinitario. O también se ve asociado con un elemento material un elemento formal que no tiene ningún peso, por ejemplo, εἰς ἔπαινον δόξης. En todo ello, desempeña sobre todo el v. 7 un gran papel, por cuanto en él se realiza el giro de la *intento* de Dios a la *executio*. Ahora bien, este punto de vista, sugerido en cierto sentido por las palabras finales εἰς ἔπαινον δόξης (en el v. 6), no preserva el equilibrio formal de los dos verbos sustanciales siguientes con el conjunto de los tres tiempos, que son el primer y objetivo elemento, la elección, la concesión de la gracia y la iluminación. Por lo demás, en el v. 7 se repite también la palabra decisiva χάρις.

Bibliografía sobre Ef 1, 3-14: Th. Innitzer, *Der Hymnus in Eph 1, 3-14:* ZKTh (1904) 612ss; H. Coppieters, *La doxologie de la lettre aux Ephésiens:* RB XVIII (1909) 74ss; J. Bover, *Doxologiae Epistolae ad Ephesios logica partitio*: B II (1921), 458ss; E. Lohmeyer *Das Proömium des Epheserbriefes:* ThB V (1926) col. 120ss; Id., *Replik,* col. 233s; A. Debrunner, *Grundsätzliches über Kolometrie in NT: Ibid.* col. 231ss; G. Castellino, *La doxologia della Lettera agli Efesini (1, 3-14): analisi della forma e del contenuto:* Salesianum VIII (1946) 147ss; N.A. Dahl, *Adresse und Proömium des Epheserbriefes:* ThZ VII (1951) 241-264; Chr. Maurer, *Des Hymnus von Eph 1 als Schlüssel zum ganzen Brief:* ETh XI (1951/1952) 151ss; G. Schille, p. 18-26; J. Coutts, *Ephesians I 3-14 and I Peter I 3-12:* NTSt 3 (1956/1957) 115-127.

7. Véase también H. Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1911, 456 nota 1. Por consiguiente, no existen en el AT ni en el NT paralelos exactos con este pasaje. Cierta proximidad a él aparece en el «Benedictus» de Zacarías (Lc 1, 68-79), que seguramente se compuso *ad hoc* (véase Erdmann, *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäusevangeliums und Vergils vierte Ekolge,* 1932, 33; de maneras distinta piensa R.

Pero ¿por qué comienza nuestra carta por una *eulogía*? ¿qué significa tal comienzo? La necesidad de atenerse a un esquema epistolar no pudo haber obligado a Pablo a hacerlo así, como ya hemos visto. Porque tal proemio carece de paralelos actuales. Podremos responder a nuestra pregunta, si nos fijamos cuándo se llega en general a la *eulogía*. Así ocurre, en términos muy generales, cuando Dios ha intervenido maravillosamente. Se llega a la alabanza de Dios después de una epifanía divina de la salvación. Ahora bien, ésta puede consistir en dos cosas: primeramente, en la salvación de peligros y calamidades. Ejemplos de ello los tenemos en Sal 27, 6s ó en Dan 3, 51ss, donde la *eulogía* responde a la salvación de en medio de las llamas de fuego, realizada por el ángel del señor, o en Tob 13, 1ss, donde la *eulogía* es una acción de gracias por las misericordias divinas que se han experimentado[8], y también en 1 Mc 4, 24s.30ss; 2 Mac 3, 30; 15, 34[9]. Tal *eulogía*, que tiene por objeto la epifanía del Dios salvador, la encontramos también en el «Benedictus» de Zacarías (Lc 1, 68ss) y en el proemio de la Carta segunda a los corintios. Hay que mencionar también, a este propósito, la *eulogía* de la Carta primera de Pedro, la cual, por encima del hecho particular de haber sido salvado de un peligro terreno, alaba la salvación de los creyentes porque han nacido de nuevo a la esperanza.

Pero también la manifestación de un misterio divino a una persona, realizada en sueños o en un oráculo o en una visión, presupone la epifanía de Dios y suscita una *eulogía*. Tenemos una clara muestra de ello en Dan 2, 19ss. Se dice allí: τότε τῷ Δανιὴλ ἐν ὁράματι ἐν

Bultmann, *Geschichte der Synoptischen Tradition,* [2]1931, 322). Allí se fundamenta también la frase εὐλογητός κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ aunque, eso sí, con una oración introducida por ὅτι (vv. 68b/69), pero luego la fundamentación de la alabanza divina se explica con una oración introducida por καθώς, y desde luego en un sentido distinto del que tiene en Ef 1, 4ss (vv. 70-75). Después pasa también el autor a una interpelación directa, que en este caso se dirige al παιδίον y anuncia la participación activa del mismo en el acontecimiento de salvación (vv. 76-79).

8. Véase el preámbulo 12, 22 S: καὶ ηὐλόγουν καὶ ὕμνουν τὸν Θεὸν καὶ ἐξωμολογοῦντο αὐτῷ ἐπὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ τὰ μεγάλα ταῦτα, ὡς ὤφθη αὐτοῖς ἄγγελος θεοῦ.

9. Ahora bien, tal epifanía que provoca una *eulogía* acontece de manera distinta en el entorno de nuestros textos. Recordemos las inscripciones paganas de confesiones halladas en Asia menor (véase Fr. Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralem Rechtspflege in der Antike,* 1913), que contienen confesión de pecados, y también oraciones de acción de gracias, y que a su vez se llaman εὐλογίαι, de forma que se puede afirmar (n. 13): ἀνέθηκα εὐλογίαν = (n. 14) εὐχαριστήριον ἀνέστησα. En tales inscripciones se dice también: καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν εὐλογοῦμεν (n. 3) ó: εὐλογῶν σου τὰς δυνάμεις (n. 9.10). También ellas presuponen una epifanía de Dios, la experiencia de su δύναμις como poder que castiga y sana, y en consecuencia presuponen cierto «entusiasmo». Con esta *exhomológesis* helenístico-oriental (véase, por ejemplo, Sal 91, 1ss; 105, 1ss) se hallan íntimamente relacionadas las *Confesiones* de san Agustín, que no son menos una alabanza de Dios que una confesión de los pecados ante él y ante los hombres.

αὐτῇ τῇ νυκτὶ τὸ μυστήριον τοῦ βασιλέως ἐξεφάνθη εὐσήμως (Θ: τὸ μ. ἀπεκαλύφθη). Τότε Δανιὴλ εὐλόγησε τὸν κύριον τὸν ὕψιστον καὶ ἐκφωνήσας εἶπεν Ἔσται τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου τοῦ μεγάλου εὐλογημένον εἰς τὸν αἰῶνα, ὅτι ἡ σοφία ... αὐτοῦ ἐστιν... La revelación del sueño de Nabucodonosor y de su significado es una acción divina de salvación y una epifanía de Dios. A esa acción y a esa epifanía responde la *eulogía*, en la que se ensalza a Dios por el don de la σοφία y de la σύνεσις[10]. También la *eulogía* de Ef 1, 3 ss agradece a Dios sus actos de gracia. Pero, en último término, ¿qué actos son éstos? Lo hemos oído ya: el don de σοφία y φρόνησις, que ha sido concedido en el Espíritu a los cristianos, primariamente (como dice 3, 2ss) a los apóstoles y profetas. La *eulogía* es la respuesta a la revelación del misterio, en el que se hacen presentes y se manifiestan los actos divinos de salvación. El misterio, como epifanía divina, suscita por sí mismo la alabanza de Dios[11].

El εὐλογητὸς ὁ θεός[12], con que comienza la sección, es traducción de בָּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי. La fórmula se encuentra en el antiguo testamento, en la versión de los LXX y profusamente en los escritos judíos, judeohelenísticos y en otros escritos influidos por ellos[13]. En el nuevo testamento hay bendiciones de éstas, aparte de las *eulogías* mencionadas, en las breves doxologías de Rom 1,25; 9,5 y 2 Cor 11, 31; véase *Bern* 6, 10; *IgnEf* 1, 3. Son reflejo de la utilización de la *eulogía* en el culto divino. Hay que completar el ἐστίν, que está implícito, como muestran Rom 1, 25 (entre otros textos) y el εὐλογημένος εἶ de la versión de los LXX[14]. Εὐλογεῖν es, en sí, la conmemoración

10. Otro ejemplo, que por su esquematismo denota la existencia de cierta tradición, es Bern. 6,10. En este pasaje, el predicador interpreta cristológicamente una palabra del antiguo testamento. Luego prosigue: εὐλογητὸς ὁ κύριος ἡμῶν, ἀδελφοί, ὁ σοφίαν καὶ νοῦν θέμενος ἐν ἡμῖν τῶν κρυφίων αὐτοῦ. λέγει γὰρ ὁ προφήτης παραβολὴν κυρίου τίς νοήσει, εἰ μὴ σοφὸς καὶ ἐπιστήμων καὶ ἀγαπῶν τὸν κύριον αὐτοῦ. La *eulogía* es una respuesta al don de la σοφία, que permite aquí al autor hacer una exégesis correcta.

11. Véase también *1 Henoc* 83s, donde se hace alabanza de Dios —por un lado— después de una visión, pero —por el otro— después de la manifestación del Creador en las obras de su creación.

12. Véase ThWB II, 751-763, art. εὐλογέω, εὐλογία (Beyer).

13. Véase Gén 9, 26; 14, 19s; 24, 31; Sal 17, 47; 30, 22 etc.; Jub 22, 27; 1 Henoc 22, 14; 39, 10.13; 1 Q M XIII, 2: «Sea alabado el Dios de Israel en todo su actual plan santo y en las obras de su verdad», y en Filón (con frecuencia). Véase también *Corp. Herm.* I, 32: εὐλογητὸς εἶ πάτερ. Filón distingue artificialmente (*Migr. Abr.* 106s) entre εὐλογημένος y εὐλογητός. Sin embargo, las dos fórmulas pueden intercambiarse, como vemos en Sal 71, 17; Jdt 13, 18; Dan 3, 51ss. Como es bien sabido, las fórmulas judías de oración que comienzan con בָּרוּךְ se denominan בְּרָכָה. Véase, a propósito, N.A. Dahl, *loc. cit.*, 263; J.M. Nielen, *loc. cit.*, 226s; véase también E. Peterson, 291ss.

14. Véase Bl.-Debr. § 128, 5. Εἴη ó γένοιτο o bien ἔστω se hallan junto a ηὐλογημένος, por ejemplo en Job 1, 21; Sal 71, 17; 1 Re 10, 9. Sabemos en qué sentido hay que entender esta bendición porque 1) εὐλογεῖν,como traducción de בָּרַךְ en el sentido de

y afirmación o declaración de Dios o de su «Nombre», en medio de alabanzas y acción de gracias. Su finalidad es acrecentar la «gloria» de Dios, como lo demuestran no sólo 2 Cor 1, 11 sino también el εἰς ἔπαινον (τῆς) δόξης αὐτοῦ que vemos en nuestra sección.

Pues bien, el Dios, a quien se ensalza en la bendición —*benedictus, sc. a me, a vobis, ab aliis, sc. corde et ore et opere, id est laudatus,* dice santo Tomás—, es designado en 2 Cor 1, 3 como ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ[15]. «El Dios y Padre» es casi un *único* concepto. Con ello se caracteriza a Dios como el Dios paternal y el Padre divino de Jesucristo, que es «nuestro Señor», y en quien nosotros encontramos también a Dios como Dios y Padre nuestro. Dios, en lo que ha hecho por nosotros, se muestra precisamente como el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Y tal es, por su esencia, la razón de nuestra alabanza. En efecto, de este «Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» —¡sea bendito!— hay que decir que él «nos ha bendecido». El juego de palabras en griego (y en hebreo) se puede imitar en latín [y en español: «bendecir», «¡bendito sea!»] pero no en alemán *(gelobt sei er! —er hat uns gesegnet)*. Este juego de palabras

la εὐλογία que el hombre tributa a Dios, significa alabar, enaltecer, saludar. Pero lo sabemos principalmente 2) por los sinónimos de εὐλογεῖν que hallamos frecuentemente en los LXX y en el NT. Son principalmente: εὐχαριστεῖν, véase 1 Cor 14, 16 (y también *Corp. Herm.* I, 22.27), αἰνεῖν, véase Lc 24, 53 D it (𝔐 Θ pl lat); *M. Polyc.* 14, 3; 2 Esd 19, 5s; Dan 3, 52.55; 4, 34 Θ; 5, 23; Eclo 51, 12; SalSal 6, 6; 8, 24; 8, 34; Tob 13, 18, etc. δοξάζειν Lc 2, 20; *M. Polyc.* 14, 3; 19, 2; Dan 3, 26.51; *Const. Apost.* VII, 47.48; *Euch. Serap.* 13, etc. Véase también *Act. Joh.* 77 (S. 189, 23) donde aparecen yuxtapuestos: δοξάζειν, αἰνεῖν, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν, frecuentemente ὑμνεῖν, *1 Esd* 5, 59; Tob 12, 22 S; Dan 3, 24.90; 1 Mac 4, 24, etc. Véase además *SalSal* 3, 1: Ἵνα τί... οὐκ εὐλογεῖς τὸν κύριον; καινὸν ὕμνον φάλατε τῷ θεῷ τῷ αἰνετῷ. Y también ὑφοῦν, ἐξυφοῦν, ὑπερυφοῦν, Dan 3, 51ss; *Test XII Jos.* 18, 1 v.l.; *1 Henoc* 61, 12; *Corp. Herm.* V, 10 b, ὁμολογεῖν, *1 Esd* 5, 61 A, ἐξομολογεῖσθαι, Dan 3, 25.89s; 2 Mac 8, 27; 10, 38; véase ἀνθομολοεῖσθαι, Lc 2, 38. Se alaba a Dios, se le glorifica, enaltece, confiesa y ensalza, entonándole alabanzas y dándole gracias, al recitar la bendición. Pero el sentido de la bendición se deduce también, como es lógico, de: 3) de su contenido que, por muy variado que sea, es siempre una conmemoración, en medio de expresiones de fe y de acción de gracias, del nombre de Dios y de sus actos maravillosos, en forma hierática y pomposa, o también en forma personal y sencilla, en forma general o también individual. Véase, además, L. Brun, *loc. cit.*, 52s.

15. Probablemente (la falta de artículo en πατήρ no habla absolutamente en favor de ello) el genitivo se refiere a ambos sustantivos, de forma que se habla del Dios y del Padre de nuestro Señor Jesucristo. Así lo permiten suponer algunos pasajes como Ef 1, 17; Rom 15, 6; 2 Cor 11, 31; 1 Pe 1, 3; véase 1 Cor 15, 24, Ap 1, 6. Además, 2 Cor 11, 31 y Rom 15, 6 confirman el carácter litúrgico de nuestra fórmula. Así piensan Teodoreto, Teofilacto, san Jerónimo, santo Tomás de Aquino, Hofmann, Klöpper, Huby, von Soden, Staab, Ceuppens y otros. Queda todavía lejos de nuestro texto la explicación dogmática dada por san Jerónimo, que dice así: *Benedictus deus eius qui assumptus est hominis et pater eius, qui in principio apud deum fuit Deus Verbum,* o la explicación dada por santo Tomás de Aquino: *id est ille, qui est deus per essentiam divinitatis et pater propter proprietatem generationis.*

consiste en emplear la forma retórica de la *antanáclisis,* que consiste en dar un poco de vuelta a un término para que adquiera otra significación. Pues *aliter deus benedicit nobis, aliter nos benedicimus illi* (Bengel). Para san Pablo, este εὐλογεῖν es también un término «bíblico» con sonido solemne[16]. La bendición de Dios ha recaído sobre «nosotros», cosa que aquí se refiere sin duda alguna a los miembros de la *ekklesía,* que recibieron una vez esta bendición, claro está cuando se hicieron cristianos, es decir, en el bautismo[17]. La bendición de Dios es εὐλογία πνευματική. Las palabras terminadas en -ικός designan en general lo que pertenece al concepto del que se derivan, lo que lleva su índole, lo que es de su esencia[18]. La bendición de Dios es de la misma índole que el *Pneûma*, deriva del *Pneûma* su manera de ser, como podríamos afirmar en sentido muy general. Si vemos cómo se desarrolla en los vv. 4-10 el sentido de esta bendición, entonces afirmaremos con más precisión: la bendición es algo que se revela en el *Pneûma*, porque se da en él y está presente en él. El beneficio de la bendición se hace accesible para nosotros en el *Pneûma*; es el beneficio que el Pneuma nos concede en sí mismo. En el *Pneûma* se nos han dado todos los bienes y dones, porque se contienen en él y vienen sobre nosotros con la bendición de Dios. En él se nos abren, se hacen conocibles y asequibles para nosotros.

Esta interpretación queda confirmada por Gál 3, 14. Allí, la bendición que se concedió a Abraham y que ahora pasa también a los gentiles, se realiza en *Jesucristo*. Pero al mismo tiempo se dice: recibimos por medio de la fe el *Espíritu* prometido. Por consiguiente, llega sobre los gentiles la bendición que se da en Cristo Jesús, y llega por el poder del Espíritu que la lleva en sí y la manifiesta. Si la εὐλογία πνευματική debe entenderse como la bendición que el Espíritu encierra en sí, opera y revela, entonces queda bien claro que no se trata de una antítesis entre una bendición «material» y una bendición «espiritual»; y que tampoco se piensa en una bendición que consista

16. En la biblia griega se utiliza infinidad de veces, a partir de Gén 1, 28. El término aparece también en la esfera judeo-helenística, por ejemplo, *Test XII Jud.* 24, 2 αβS; *Lev.* 4, 4; *Sim.* 4, 5. Pero no parece en la esfera propiamente griega. Véase ThWB II, 752 (Beyer).

17. En el nuevo testamento se habla de que Dios «bendiga» al hombre, además de en Ef, en los siguientes pasajes: Gál 3, 9; Heb 6, 14 (= Gén 22, 16s), véase Mt 21, 9 pp; 25, 34; Lc 1, 42. El aoristo en nuestro pasaje no se refiere al mismo acontecimiento al que se refieren los tres aoristos de los versículos 4-10. Estos se refieren, más bien, a los actos salvíficos de Dios y cuya bendición se nos aporta a nosotros en el bautismo: a nosotros, es decir, a los miembros de la comunidad.

18. Véase Bl.-Dbr. § 113, 2. Toda la expresión tiene sus paralelos formales en χάρισμα πνευματικόν (Rom 1, 11); οἶκος πνευματικός (1 Pe 2, 5); πνευματικὸς ναός *(Bern* 16, 10).

en los dones del Espíritu o carismas, sino que consiste en que esta bendición es el Espíritu, por cuanto dicha bendición llega sobre «nosotros» por el poder del *Pneûma*. No habla en contra de esto el hecho de que se diga: ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ. Porque πᾶσα no subraya aquí todo el conjunto en contraste con una parte, y no significa por tanto que no falte ninguna bendición del Espíritu, sino que realza positivamente el hecho de que la bendición ha hecho que venga Dios sobre nosotros, con todo lo que significa bendición[19]. Con esta comprensión de la bendición están también de acuerdo los demás datos, a saber, que Dios nos ha bendecido ἐν τοῖς ἐπουρανίοις y ἐν Χριστῷ. Ambas cosas indican el «lugar» en que fuimos bendecidos y donde ahora moramos como personas bendecidas (no se puede separar lo uno de lo otro)[20].

El concepto de ἐπουράνιος, que en sí no se diferencia de οὐράνιος[21], significa —como adjetivo o como sustantivo— lo que pertenece al «cielo», lo que está en el cielo, lo que es «celestial». En todo ello, es significativo en general, y en especial para el nuevo testamento: 1) que este concepto posee una gran amplitud; 2) que muchas veces se refiere a fenómenos escatológicos; 3) que su utilización corresponde muchas veces al estilo «litúrgico»[22]. Pero con estas

19. Véase πᾶσα δικαιοσύνη (Mt 3, 15), πᾶσα χαρά (Sant 1, 2); πᾶσα κτίσις (1 Pe 2, 13; 1 Clem 59, 3); véase, a propósito de ello, Bl.-Debr. § 275, 3.

20. De manera distinta piensa Klöpper, cuya paráfrasis es sintomática de un determinado círculo de intérpretes: «Además, esta plena y total bendición de naturaleza espiritual es caracterizada como bendición que existe en las regiones celestiales, depositada allí seguramente para los bendecidos». La expresión εὐλογεῖν va únicamente con ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, según, por ejemplo, los siguientes autores: Scott, Huby, Staab. Según Dibelius, ἐν τοῖς ἐπουρανίοις se refiere a εὐλογίᾳ; en cambio, ἐν Χριστῷ se refiere a εὐλογεῖν. Pero ¿por qué, entonces, ἐν Χριστῷ no iba a estar detrás de ἡμᾶς? La expresión y la construcción se comprenden únicamente por la realidad expresada. La bendición de Dios trasladó a los bendecidos a la dimensión de Cristo y, por consiguiente, los trasladó también a los ἐπουράνια.

21. Así lo muestra por de pronto la diversidad de las variantes. Véase, por ejemplo, Platón, *Apol.* 19 B; Dan 4, 26 Θ; *4 Mac.* 4, 11; 11, 13; Mt 18, 35; *M. Pol.* 22, 3.

22. Y así en el NT encontramos ἐπουράνιος (Jn 3, 12) en la antítesis τὰ ἐπίγεια - τὰ ἐπουράνια. En Flp 2, 10 οἱ ἐπουράνιοι son los poderes celestiales en contraposición con los ἐπίγειοι y καταχθόνιοι. Véase también *IgnTrall* 9, 1; *IgnEf* 13, 2. En 1 Cor 15, 40 se habla de σώματα ἐπουράνια por contraste con los σώματα ἐπίγεια. Se entiende por ellos, como vemos por 15, 41, los astros, que al mismo tiempo representan poderes celestiales. Lo amplio que es el concepto de ἐπουράνιος y de qué manera se adapta en cada caso a las cosas «celestiales» de que se trate, lo vemos por 1 Cor 15, 44ss, donde el Cristo ἐπουράνιος es el ἔσχατος Ἀδάμ o el ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, y por cierto en contraste con el πρῶτος Ἄνθρωπος, con el ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, y sus descendientes son los ἐπουράνιοι, que llevan en sí la εἰκών del ἐπουράνιος, por contraste con los descendientes de Adán, que son —lo mismo que él— χοϊκοί. Ἐπουράνιος es aquí veladamente la designación de un fenómeno escatológico. Y, así, se dice también en 2 Tim 4, 18 que la βασιλεία (escatológica) del *Kýrios* es: ἡ ἐπουράνιος. Véase *M. Pol.*

observaciones sobre la historia del concepto, no hemos deducido aún grandes cosas para comprenderlo concretamente en nuestro pasaje y, de manera general, en la Carta a los efesios. Lo sorprendente y singular de su utilización en Efesios es lo siguiente: 1) no aparece siempre en la fórmula ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (1, 3.20; 2, 6; 3, 10; 6,12); 2) esta fórmula representa evidentemente una expresión estereotipada. De lo contrario, no se comprendería por qué, en 3, 10, en vez de decirse ταῖς ἀρχαῖς... ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, no se dice: ταῖς ἀρχαῖς... ἐπουρανίοις; 3) el concepto debe ser objetivamente importante para nuestro autor, porque en 1, 20 y también en 2, 6 este concepto podría muy bien omitirse; 4) con excepción de 1, 3, el concepto aparece siempre en conexión con la mención de los «poderes». Pero ¿qué quiere darse a entender con él? Evidentemente, con lo de ἐν τοῖς ἐπουρανίοις se indica siempre un «lugar», sin que importe si el sustantivo deba entenderse en sentido masculino o en sentido neutro[23]. Este «lugar» significa un territorio, el territorio que en 1, 10c se denomina tradicionalmente τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς, y que en 4, 10 comprende a los πάντες οἱ οὐρανοί mencionados, es decir, consta de multitud de «cielos», véase Col 1, 16, de aquellos cielos que Cristo «llena» en su exaltación o que entonces le fueron sometidos, véase 4, 10; 1, 21s. Ahora bien, τὰ ἐπουράνια comprenden también el «lugar» en el que Cristo mora ὑπὲρ πάντα (1, 20). Por consiguiente, dentro del ámbito de los ἐπουράνια se encuentran: 1) Cristo a la derecha de Dios y situado por encima de todos los poderes (1, 20s), y como cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo y su «pléroma» (1, 22s; 4, 13.15; 5, 23); 2) con ello también la Iglesia misma (1, 3), que es también la mansión de Dios (2, 22s), su creación (2, 10; 4, 16) y la «mujer» de Cristo (5, 23ss); 3) frente a ella, y por tanto también ἐν τοῖς ἐπουρανίοις,

20, 2. En la Carta a los hebreos encontramos numerosas veces el adjetivo ἐπουράνιιος como calificativo de los bienes escatológicos, pero que ya están presentes: 3, 1; 6, 4; 8, 5; 9, 23; 11, 16; 12, 22. Véase 2 Mac 3, 39; *4 Mac* 4, 11; 11, 13. La Carta segunda a Timoteo (4, 18), la Carta a los hebreos (en los lugares indicados) y *1 Clem* 61, 2; *2 Clem* 20, 5; *M. Pol.* 14, 3 nos permiten ver que ἐπουράνιος suele aparecer en expresiones «litúrgicas». Para el concepto de ἐπουράνιος, véase ThWB V, 538-542 (Traub); Dibelius, Exkurs p. 58.

23. Si el nominativo es οἱ ἐπουράνιοι, en cuyo caso habría que completar la expresión con τόποι, como ocurre con la fórmula ἐν τοῖς ἀριστεροῖς *Exc. ex Theod.* 37, ἐν τοῖς δεξιοῖς 18, 1, ó si el nominativo es τὰ ἐπουράνια, es algo que no puede decidirse con seguridad, véase también *IgnSmyrn.* 6, 1. A mí me parece que lo más probable es lo segundo. Véase, a este propósito, τὰ ἀμφότερα 2, 14 y *Test. Job* 36s (ed. M. R. James, *Texts and Studies* V, 1, p. 126s), donde se habla de τὰ γήινα – τά ἐπουράνια. Dibelius, *loc. cit.;* Reitzenstein, IEM, p. 235, nota 3. Entienden ἐν τοῖς ἐπουρανίοις como indicación de lugar: Ambrosiaster, Estius, Knabenbauer, von Soden, Westcott, Vosté, Scott, Huby, Benoit, *loc. cit.* 347 y 513, Staab, Diessen, *Verbum Domini* 20, p. 206ss, y otros. Y como bienes celestiales, los entienden por ejemplo Juan Crisóstomo, Teodoreto, Beck.

moran los eones (2, 6s), habitan los poderes juntamente con su arconte (2, 2) y con el diablo o el maligno (6, 12.16). Estos habitan en el «aire» (2, 2) y en el ámbito de «estas tinieblas» (6, 12). Por consiguiente, también estos seres y sus ámbitos pertenecen a los ἐπουράνια. El territorio de los ἐπουράνια queda diferenciado de la tierra (1, 10), como ya oímos, porque los habitantes de ésta, a diferencia de los poderes, son «carne y sangre» (6, 12). Y, no obstante, se designa a los poderes de los ἐπουράνια como κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου. Por consiguiente, el cosmos se halla incluido también, como «estas tinieblas», en el ámbito en que dominan estos poderes. Lo mismo se dice en 2, 2, donde el αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου es el ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος. Evidentemente, este mundo se proyecta hasta dentro del ἀήρ. El ἀήρ pertenece al mundo, y éste le pertenece a él. Ambos se compenetran. Y el ἀήρ tenebroso de este mundo constituye parte diferenciable, pero no separada, de los ἐπουράνια; debemos suponer que es la parte que queda más cerca de la tierra. Consiguientemente, puede interpretarse que el ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος es el espíritu que actúa ahora entre los hijos de la desobediencia (2, 2). Ahora bien, de los pasajes aducidos se deduce con claridad que el «lugar» o «espacio» de los ἐπουράνια, como ámbitos donde ejercen su dominio los poderes, representan esferas de poder o «señoríos» en el sentido clásico de la palabra. Se habla también de la ἐξουσία τοῦ ἀέρος (2, 2). Pero, además los ἐπουράνια son esferas de poder en los que también los «eones venideros» (2, 7) y los «nombres» que se nombran en el «eón venidero» (1, 21) tienen su ser. Estos «espacios», en cuanto «poderes», son también espacios del tiempo o tiempos del mundo. Por consiguiente, son en realidad «señoríos» en el múltiple y significativo sentido de la palabra.

Siendo así las cosas, ¿qué realidad se comprende con la fórmula εν τοῖς ἐπουρανίοις? ¿qué son los ἐπουράνία? No sencillamente «el cielo» en el sentido que nos es familiar. No sólo hay, como quien dice, un número plural de cielos. Sino que en esos cielos habitan, como ya vimos, poderes hostiles. Pero en ellos tiene también su trono Cristo, que está encumbrado «sobre todos los cielos» y que se halla a la derecha de Dios. El «aire» que hay sobre la tierra, «todos los cielos» y el lugar a la derecha de Dios: todos ellos forman parte (y, en cuanto podemos ver, con este escalonamiento) de τὰ ἐπουράνια. Ahora bien, ¿qué significa este concepto? Evidentemente, significa lo que está sobre la tierra y sobre lo terrestre limitado, sobre lo visibe, palpable, calculable en general, lo trascendente o la trascendencia. Pero esto no es más que el concepto más general: un concepto relativamente vacío. ¿Qué es esa trascendencia? Es lo que abre un «espacio» al hombre que vive en la tierra, o a la tierra: un espacio a través

del cual sobrepasa él lo terreno y llega finalmente a una amplitud y profundidad infinita. Esa trascendencia es lo que está abierto para él pero por encima de él, lo que le concede posibilidades y perspectivas. La trascendencia es y le da a él —como decimos también nosotros y como lo dice la palabra misma— «el cielo»: los cielos de la existencia. La trascendencia es lo que hace que el hombre terreno sea aquel a quien desde un principio se le han abierto «cielos» en donde vivir y desde los cuales pueda él vivir. Esa transcendencia, los ἐπουράνια, que da al hombre y a su tierra la amplitud y profundidad de cielos, es un lugar de poderes. En ella se encuentran potestades, y se revela en cada caso como esfera de poder de esas potestades, como «señorío». Es la múltiple «presencia» de poderes: de poderes del espacio y del tiempo y del espíritu, es decir, de poderes que envuelven en su espacio y abarcan, de poderes que instan y determinan. Los cielos de la existencia afectan muy poderosamente al hombre como dimensión de los poderes de esos cielos y de los poderes del hombre, y le incitan al hombre a acudir a ellos mediante el espíritu de esos cielos, por ejemplo, mediante el espíritu de la época. Esto no acontece únicamente, ni acontece en general, por medio de acciones particulares, sino sencillamente por medio de su existencia, es decir, mediante la fuerza impulsora de su dimensión que insta al hombre y le envuelve en su espacio.

El desafío de la transcendencia, de esa superpoderosa profundidad del existir humano, es un desafío a adoptar la decisión. El hombre y la tierra están siendo llamados constantemente a decidir en favor del uno o del otro «cielo» de su existencia. Pero, desde la ascensión de Cristo Jesús «por encima de todos los cielos» (4, 10), se pregunta al hombre si quiere decidirse en favor del «señorío» de Cristo, señorío que es en sí «superior» a todos los cielos, o si quiere decidirse en favor de uno de los espacios vitales que le dejan tales o cuales poderes. Ante el hombre están ahora abiertos ambos cielos: el de Cristo Jesús y el de los cielos de los poderes sometidos a Cristo Jesús, sépalo el hombre o no lo sepa, quiera verlo el hombre o no quiera verlo. Ambos son, considerados formalmente, trascendencia, lo que trasciende la existencia humano-terrena y la sobrepasa abarcándola e integrándola en sí. En ambos se está ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Pero —en Cristo Jesús— el hombre está en los cielos y, no obstante, sobre los cielos, y ha trascendido (como hemos de ver) la trascendencia próxima, o aparentemente próxima, de los poderes y de todos los poderes. En efecto, para indicarlo ya desde ahora, el hombre —en Cristo—, por hallarse (según nuestra carta) en el «Cuerpo» de Cristo y bajo la «Cabeza», se encuentra en medio de los poderes, y no obstante se halla separado de la tierra y defendido de ellos, por encontrarse en el espacio vital

abarcante del Cuerpo celestial, de la Iglesia, que es el Cuerpo de la Cabeza. Pero con esto se toca otro punto más. El hombre, cuando se sobrepasa a sí mismo y penetra en los cielos de su existir —y lo hace así constantemente, porque este sobrepasarse y entrar es la manera de su vida—, cuando es instado por la dimensión de Cristo o la de los poderes, y atraído hacia ella, entonces marcha a la dimensión de la lucha y no de la paz. Cada cielo y su amo celestial le reclaman constantemente. Sus espíritus se hallan incesantemente en pugna, como veremos en 2, 14b. Pero aunque el hombre, mientras se encuentre en la tierra, haya sido acogido en el cielo de Cristo y esté en su «Cuerpo», en donde hay paz, se encuentra expuesto a los incesantes ataques de los poderes. Precisamente en su trascendencia, el existir humano, mientras el hombre viva sobre la tierra, es objeto de conflictos y se halla, por tanto, en peligro. Los «cielos» son la esfera de su verdadera amenaza. Los hombres, de «sangre y carne» (6, 12), que, en el camino ya hacia la esfera de poder de su existir, se han puesto en marcha en la fe y han llegado al bautismo, han llegado no a alguno de los oscuros y cercanos ámbitos de poder y de los señoríos de este mundo, sino al excelso y luminoso espacio vital de la esfera del señorío de Cristo, a su Cuerpo que es la Iglesia, no quedan sustraídos por ello a las amenazas de la trascendencia ni han sido arrebatados de los peligros de las profundidades. Porque en las profundidades se ponen en marcha los poderes de las profundidades contra aquél también, y precisamente contra aquel que, por estar en el cielo de Cristo, se ha sustraído al cielo de esos poderes. «En los cielos», «nosotros» nos hallamos «en Cristo» ante la mirada frente por frente de todos los eones venideros, estamos expuestos a todos los poderes (véase 2, 6s). El hombre, al estar en la Iglesia, está en los cielos en Cristo, y de esta manera ha sido arrebatado a todos los demás cielos o ámbitos celestiales y a los que son dueños de sus poderes y dan sus poderes. Pero, en los cielos, el hombre tiene que defender su «posición» en Cristo frente a los poderes celosos, y debe conservar esa posición. En efecto, tal «posición», por haber sido ocupada con superioridad a ellos y en medio de ellos, no sólo es especialmente interesante para esos poderes, sino que además es opuesta a ellos. Con esto no decimos sino lo que el apóstol mismo dice en una eucaristía (Col 1, 12ss), Dios nos ha arrebatado del eón de este mundo, de aquellas tinieblas impenetrables de la trascendencia del maligno que nos envuelve y que nos retiene en sí. Y Dios hizo esto, al trasladarnos al señorío redentor de su Hijo, que es su Amor, y al hacernos así partícipes de la suerte luminosa de los santos. En esta dimensión luminosa nos hallamos nosotros, contra los embates de todos los demás señoríos, y por tanto nos hallamos constantemente en la remisión de los pecados.

Vemos: τὰ ἐπουράνια significa la trascendencia como la dimensión del poder envolvente y muy diverso que, como cielo de la existencia terrena, la dilata y eleva (o la hace más profunda), y la solicita y se llega a ella y la pone en conflicto. En esa trascendencia, pero en el lugar superior y en señorío superior, está uno también cuando está «en Cristo». Nos hallamos, entonces, envueltos por el tiempo y el espacio de Dios, en el Cuerpo de Cristo, en la Iglesia, frente a todos los demás poderes y expuestos a ellos, y que ahora sobre todo ponen en juego todos sus cielos contra esta seguridad.

Con este «excursus» sobre los «cielos» hemos anticipado ya algunas cosas que se irán aclarando más tarde en nuestra carta. Pero, por otro lado, ha quedado ya claro desde ahora por qué, en nuestro pasaje (1, 3), la expresión ἐν τοῖς ἐπουρανίοις necesita además el complemento circunstancial ἐν Χριστῷ, que —desde luego— debe entenderse en sentido tan «local»[24], como el complemento ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Debe indicar el «lugar» exacto y propio en donde moramos «nosotros», los creyentes y santos, dentro de la trascendencia, de los «cielos», y por cierto como los que hemos recibido la bendición de Dios. Como los bendecidos, nos hallamos también «en los cielos». Pero estamos allí «en Cristo», dentro de su «señorío», al que están sometidos todos los cielos y sus amos celestiales. *Él* es nuestro lugar «trascendental». En él poseemos el cielo que está por encima de todos los cielos del existir.

Vemos, pues (y con ello volvemos al v. 1, 3), lo fundamental y exclusiva que es la bendición con que Dios nos bendijo. Él, que es la bendición del Padre en Cristo en virtud del Espíritu santo, nos revela el señorío de Cristo como la dimensión de nuestro existir. Por consiguiente, nosotros estamos bendecidos —¡bendito sea Dios!— hasta en las raíces de nuestra existencia, hasta la hondura misma del existir, y, en medio de los abismos de la trascendencia de los poderes cósmicos, nos hallamos seguros en Cristo Jesús, como los que han sido bendecidos en el fondo de su propio ser.

El v. 4 comienza a definir con detalle en qué consiste la bendición. Con un καθώς, que significa aquí «según», «por cuanto» *(secundum quod)* y tiene —a su mismo tiempo— sentido comparativo y causal[25], se desarrolla su tríada. Es, en primer lugar, la bendición de la eterna elección y predestinación por Dios en Cristo. Ἐκλέγεσθαι es para san Pablo un concepto «bíblico»[26] y significa —ya en su pasado judío— escoger y seleccionar. Más exactamente, en el nuevo testamento este concepto significa la elección que se hace entre una multitud (de judíos o gentiles) y que se realiza por el llamamiento de Dios a entrar en una nueva comunidad, la Iglesia, y llegar a la salvación. El concepto lleva, pues, la connotación de un aprecio positivo, de manera análoga a como la lleva nuestro concepto de elegir, y más todavía de seleccionar. Lo específico en estas palabras sobre la elección son dos cosas: en primer lugar, que la selección de los cristianos se realizó πρὸ καταβολῆς κόσμου. Es trasladada, por tanto, a antes del tiempo y antes del mundo, de manera parecida a como en Jn 17, 5.24 se dice que el amor eterno del Padre al Hijo fue ya desde siempre, o como se dice en 1 Pe 1, 20 que Cristo fue reconocido desde siempre por el Padre, o como Dios —según 1 Cor 2, 7— destinó su sabiduría para nuestra glorificación, o como se dice también —según 1 Pe 1, 2— que nosotros fuimos reconocidos según previo designio de Dios y elegidos de esta manera. Lo segundo que distingue de otros a nuestro enunciado de Ef 1, 4 es lo siguiente: esta elección efectuada antes del tiempo y antes del mundo, tuvo lugar «en Cristo». Y ἐν Χριστῷ debe entenderse aquí tan cargado de sentido como en el v. 3. No se habla ni de σὺν Χριστῷ (véase 2, 5) ni de διὰ Χριστοῦ, ni lo de «en él» tiene mero sentido de una persona que representa a otra. No, sino que lo que se quiere decir es que nosotros, en nuestra elección, estábamos ya en Cristo[27]. Se trata de una trasformación cristiana del «teologumenon» judío acerca de la preexistencia no sólo del Mesías, sino también del pueblo de la salvación y de los bienes salvíficos. Esta idea se encuentra también en los escritos cristianos antiguos posteriores a Pablo e independientes de él[28]. «Nosotros», los creyentes y santos, nunca de-

24. Véase también A. Allan, *The «In Christ» Formula in Ephesians:* NTSt 5 (1958/1959) 54-62.

25. Véase 4, 4.32; 5, 2; Rom 1, 28; 1 Cor 1, 6, etc.; Bl.-Debr. § 453, 2; Percy, 243s.

26. Véase ThWB IV, 173ss (Schrenk).

27. Véase Westcott: «The members of Christ are placed in an eternal relation to Christ their Head». Véase también Percy, p. 270: «Esto, según el sentido que la fórmula ἐν Χριστῷ tiene en otros pasajes paulinos, no puede significar sino que los creyentes, desde el punto de vista de la elección divina, están incluidos ya en Cristo desde la eternidad». Claro está que Percy presenta luego esta idea como mera consecuencia de la concepción paulina de la salvación de los creyentes en Cristo. Pero habría que preguntar entonces qué es lo que obligó a Pablo a deducir tal consecuencia, y qué es lo que le permitió lingüísticamente expresar de tal manera esa consecuencia.

28. Podemos remitir aquí 1) al lenguaje figurado de Henoc, según el cual «el Elegido y los elegidos están a salvo junto al Señor de los espíritus» o «están adheridos» a él. Véase 39, 4ss; 40, 5; 41, 2. En *1 Henoc* (70, 4), Henoc contempla a «los patriarcas y los justos que habitan en aquel lugar desde tiempo inmemorial». Véase también 1 QS XI, 7s; 1 QH III, 1ss. El Mesías preexistente, que se deriva del «Hijo de hombre», de Daniel, es caracterizado con más frecuencia y con más claridad como el preexistente. Véase, además, 48, 2.3.6; 49, 2; 62, 7; *4 Esd* 7, 28; 12, 32; 13, 26.52; 14, 9, etc. En *1 Henoc 38*, 1 se habla del *Qahal* de los justos, y en *4 Esd 7*, 26ss se habla de la «ciudad invisible», de la ciudad eterna de Dios (y del Mesías eterno). El pasaje de *4 Esd* 8, 52s nos dice que todos los bienes celestiales están preparados ya hace muchísimo tiempo: «Porque para vosotros

jamos de estar en Cristo, según la voluntad y el saber de Dios. Por cuanto en él, lo hemos estado ya siempre. Estar en él es lo que precede a todo, es lo que es eternamente antes que todo, es lo primero que nosotros fuimos. Ahora bien, la bendición con que Dios nos bendijo (en el bautismo) nos revela esa eterna elección y nos abraza con ella. Como cristiano, y esto significa: como bendecido en Cristo, yo soy

está abierto el paraíso, plantado el árbol de la vida, preparado el futuro eón, predestinada la bienaventuranza (lat. *abundantia;* sir. *deliciae;* hebr. יֹתֶר), edificada la ciudad, elegida la patria (κατάπαυσις?), hechas las buenas obras, dispuesta la sabiduría, sellado el germen ante vosotros, borrada la enfermedad ante vosotros, ocultada la muerte, huido el Hades, olvidada la transitoriedad, pasados los dolores; pero los tesoros de la vida están patentes para vosotros al fin». Podemos remitir también a Bar(*sir*) 4, 1ss, donde se dice de la Jerusalén terrena, que durante algún tiempo estuvo abandonada: «¡Te he marcado en las palmas de mis manos! No es esta ciudad cuyos edificios se hallan ahora ante vosotros, la (futura) ciudad que se ha revelado (ya ahora) en mí, la ciudad preparada ya de antemano aquí (en el cielo), desde el tiempo en que decidí crear el paraíso. Y yo se la mostré a Adán, antes de que él pecara. Y cuando él hubo trasgredido el mandamiento, fue sustraída de su vista, lo mismo que el paraíso». Es también interesante lo que se dice en la *Asunción de Moisés (AsMo* 1, 11ss): «Porque él creó el mundo por amor de su pueblo (conjetura de Clemen: «por amor de la ley»). Pero no lo reveló, al que es el primogénito de la creación, desde el comienzo del mundo, para que los gentiles quedaran de esta manera en evidencia... Por eso, me escogió y me halló a mí (a saber, a Moisés), que estuve preparado desde el comienzo del mundo para llegar a ser el mediador de la alianza». En el v. 17 se habla del templo como del lugar «que él creó desde el principio de la creación del mundo». En sentido más amplio hay que tener en cuenta también, a propósito de esto, el pasaje de *2 Henoc* 65, 1 y todos los pasajes que hablan de la preexistencia de la sabiduría, tanto más que, desde un determinado aspecto, se pueden equiparar con la sabiduría tanto el Mesías como la *Ekklesía*. Véase, a este propósito, 3, 9.2. También en los escritos rabínicos se encuentran vestigios de nuestra idea. Así, por ejemplo, se dice en *Gén R* 1 (2b): «Seis cosas precedieron a la creación del mundo. Algunas de ellas fueron creadas (realmente) y otras surgieron en el pensamiento (de Dios) para ser creadas (algún día). La *torá* y el trono de la gloria fueron creados (realmente)... Los padres e Israel y el santuario (de abajo) y el nombre del Mesías surgieran en el pensamiento para ser creados...». *Tanh. B* נשא § 19 (17b): «Así enseñaron nuestros maestros: siete cosas precedieron al mundo, a saber, el trono de la gloria, la *torá*, el santuario, los padres del mundo (los patriarcas), Israel, el nombre del Mesías y la penitencia. Algunos afirman: también el jardín de Edén y la *gehenna*». *Véase Midr. Sal 93* § 3 (207b) en Str.-B. I, 964s, II, 335; III, 579s. 3) En los escritos cristianos antiguos reaparece la idea de la preexistencia de la Iglesia y de los creyentes, como vemos en Ignacio de Antioquía que en Ef (intr.), utilizando una fórmula original, habla de la *ekklesía* local como la προωρισμένη πρὸ αἰώνων. La *ekklesía* universal, según *2 Clem* 14, 1 es ἡ ἐκκλησία ἡ πρώτη, ἡ πνευματική, ἡ πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένη, según 14, 2 οὐ νῦν, ἀλλὰ ἄνωθεν. Guardan relación con esto, principalmente las especulaciones del *Pastor* de Hermas. Se dice allí en *v.* 2, 4, 1 que la ἐκκλησία: πάντων πρώτη ἐκτίσθη (= Cristo, Col 1, 15.17) y que διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη, véase v. 1, 1, 6. Por consiguiente, la anticipación de la Iglesia al tiempo se entiende en el sentido de que la Iglesia es la primera creatura. Esto es lo que quiere decirse también en el pequeño Himno v. 1, 3, 4, en el que se ensalza al Dios de los poderes como ὁ... τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι πήξας τὸν οὐρανὸν καὶ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ ὑδάτων καὶ τῇ ἰδία σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, ἣν καὶ ηὐλόγησεν, Véase también la noticia en Anastas. Sinaita, *Hexaemeron* I, véase Pitra, *Anal. Sacra* II, 160, de que Papías interpretaba la obra de los

ahora lo que he sido siempre, y antes de todas las cosas, por la elección divina. «Ser», para el cristiano que está en Cristo, no significa nunca el simple ser en el mundo, no significa nunca el ser meramente una criatura, sino que quiere decir además: haber sido elegido desde siempre por Dios. «Ser cristiano» es, en este sentido, una excepción eterna y una anticipación eterna. Con esta afirmación no se encuentra sola la Carta a los efesios. Colosenses (1, 15ss), Juan (1, 1ss; 17, 5.24), la Carta primera de Pedro (1, 20), conocen la llamada preexistencia de Cristo. Y con referencia a los cristianos, se dice en Rom 8, 28 que los que aman a Dios son los llamados según el (eterno) propósito (de Dios), es decir, los que fueron conocidos de antemano y predestinados[29]. Ahora bien, el hecho de que ellos estén (o sean) «en Cristo», y de que por tanto se contemple en forma conjunta su preexistencia y la preexistencia de Cristo de la manera que hemos indicado, eso es la característica de los progresos del pensamiento de Pablo en la Carta a los efesios.

Hay que tener en cuenta, además, otra faceta de la elección eterna. Esta elección tuvo de antemano un fin. Nuestra elección es un ser elegidos para algo. El ser del elegido, en cuanto elegido, es un ser

seis días, aplicándosela a Cristo y a la Iglesia. Para la historia ulterior de esta idea en la teología, véase Warnach, p. 75ss, nota 118. La idea de la elección de los creyentes, antes de todos los tiempos, pero no de los creyentes como tales sino de los διαφέροντα σπέρματα = de los pneumáticos, reaparece luego en la gnosis valentiniana, para lo cual puede consultarse, por ejemplo, Iren. I, 11, 1 o *Exc. ex Theod.* 41.

Si se echa una ojeada a todos estos ejemplos, vemos que las afirmaciones paulinas tienen una preparación en la apocalíptica judía y siguen elaborándose en los escritos del cristianismo primitivo, pero sin que puedan reconocerse préstamos directos. ¿Será pura casualidad o habrá que suponer relaciones más estrechas en el hecho de que, en varios sentidos, se encuentren paralelos muy próximos entre las *Odas de Salomón* y la Carta a los efesios? Se trata principalmente de tres odas. En la *Oda* 4, 14s se dice: «Porque todo se hallaba patente para ti, oh Dios, y estaba dispuesto desde el principio ante ti. Y Tú, oh Señor, lo hiciste todo». Allí mismo, v. 1 ss, se dice del corazón de los creyentes (?): «Nadie altera, oh Dios, tu lugar santo..., porque tú concebiste tu santuario, antes de que quisieras hacer los lugares». La Oda 8, 14s dice así: «Porque yo no aparto mi rostro de los míos, porque yo les conozco y los penetré con mi mirada (¿los elegí?) y sellé su rostro». Así como en la Oda 41, 15 se dice del Redentor (Mesías) que «fue conocido antes de la fundación del mundo», así también dice de sí el redimido, en el v. 9: «Porque el Padre de la verdad se acordó de mí, él, que me había preparado (¿adquirido?) desde los mismos principios. Porque me engendró su riqueza y el pensamiento de su corazón». No podremos afirmar que estas aseveraciones estén tomadas de la Carta a los efesios. Porque, por un lado, son exponentes de la tradición general, y, por otro, son demasiado originales en su formulación y en las raíces que tiene su idea de la elección en cuanto a visión de conjunto. Claro está que en las *Odas* no se expresa algo que constituye precisamente la diferencia fundamental entre las palabras de Efesios y la concepción judía acerca de la eterna elección (y preexistencia), y también —aunque en otro sentido— entre las palabras de Efesios y la concepción gnóstica. Y esa diferencia fundamental es que la elección eterna de los creyentes, como tal, se ha efectuado «en Cristo», y por tanto no por el hecho de ser miembros del pueblo judío o por la propia naturaleza metafísica.

29. Véase 2 Tes 2, 13 (v.1.); además, 2 Tim 1, 9; Tit 1, 2; 1 Pe 1, 2.

que, en sí mismo, está orientado y abierto, es un ser intencional. Pero ¿de qué se trata con esta intención, impresa ya por la elección en el ser del cristiano, en el ser en Cristo, y que consiste en εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ? El infinitivo debe entenderse en sentido final[30]. El «ser santo» significa lo mismo que en 1, 2[31]. Ahora bien, la faceta de la santidad que se acentúa, la vemos por el concepto ἄμωμος[32], que casi es sinónimo de ἅγιος. Puede tener propiamente sentido cultual, por cuanto ἄμωμος designa con bastante frecuencia la integridad del animal que se ofrece en sacrificio[33]. Claro está que el término se utiliza también con el sentido general de irreprochable, sin tacha[34]. Una inmaculidad santa, una santidad inmaculada es la meta de muestra elección por Dios y la intención con que fuimos elegidos[35]. Pero, en todo ello, el apóstol no cree que sea supérfluo añadir: κατενώπιον αὐτοῦ [36]. La expresión no nos obliga necesariamente a pensar en la presencia escatológica ante el rostro de Dios[37], sino que puede referirse también, como en este caso, al hecho de estar incesantemente ante la mirada de Dios. De todos modos, estas palabras nos muestran quién es el que juzga acerca de esta santidad

30. Se encuentra después de ἐκλέγεσθαι en los LXX, por ejemplo en 1 Re 8, 16; 1 Crón 28, 4s; 1 Mac 7, 37. En el nuevo testamento podemos aducir también el pasaje de Ap 15, 7.22.25.

31. Véase Scott, *sub loco:* «set apart as God's people».

32. Por consiguiente, no se pueden establecer las diferencias que hace el Crisóstomo, *sub loco:* ἅγιός ἐστιν ὁ τῆς πίστεως μετέχων, ἄμωμος ὁ ἀνεπίληπτον βίον μετιών, pero tampoco como hace Tomás de Aquino: *sancti virtutibus, et immaculati a vitiis*.

33. Véase LXX Núm 6, 14; 19, 2, etc.; Filón, *Sacr. Ab.* 51; *Somn.* I, 62; *Rer. div.* 114 (aquí junto a τέλειος y ὁλόκληρος). En 1 Pe 1, 19 se dice que Cristo es ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος. En Heb 9, 14 se dice: ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ.

34. No sólo Esquilo, *Persae* 185; Herodoto 2, 177; Teócrito 18,25, sino también los LXX 2 Sam 22, 24; Sal 14, 22; 17, 24 y con bastante frecuencia. En el nuevo testamento, véase Flp 2, 15; Jds 24; Ap 14, 5. Lo que se entiende en sentido más estricto y en sentido más amplio, lo vemos por Ef 5, 26ss; Col 1, 22. Por lo demás, ἄμωμος aparece junto a ὅσιος en *1 Clem 45*, 7; junto a σεμνός y ἁγνός en *1 Clem* 1, 3; Polyc. *Phil.* 5,3, ἱερός *1 Clem* 33, 4, ἀδιάκριτος en *IgnTrall.* 1, 1, καθαρός P. Herm. v. 4, 2, 5.

35. Como afirma con razón Klöpper, esta meta lleva inherente por naturaleza «cierto carácter objetivo y pasivo».

36. Véase Bl.-Debr. § 214, 5; A. Wikenhauser, BZ VIII (1910) 263-270.

37. Véase L. Cerfaux, *Le Christ*, 233. A este significado concretamente escatológico podría conducirnos Jds 24. Tampoco Col 1, 22 está del todo claro. Pero Polyc. *Phil.* 5, 2: κατενώπιον αὐτοῦ δικαιοσύνης muestra que puede significar también «ante los ojos de Dios que tiene su trono en el cielo» (Bauer). De todos modos, las explicaciones siguientes del apóstol en Ef 1, 5s confirman que no se piensa en el futuro juicio de Dios, sino en el juicio presente que exige una «sainteté véritable et d'une pureté non feinte, telles qu'elles puissent soutenir son regard» (Huby). Tomás de Aquino propone dos posibles interpretaciones, para que se elija entre ellas: *1) in conspectu eius, id est, interius in corde, ubi ipse solus conspicit*, y 2) *ut eum inspiciamus, quia visio est tota merces, secundum Augustinum*. Esta segunda interpretación queda fuera de lugar.

y ante quién debe ésta subsistir, y por tanto cuál es la norma por la cual se mide aquí la santidad. Dios eligió a los cristianos para que fueran santos en el sentido que tiene la santidad divina. Y ésta se diferencia con harta frecuencia de la santidad que los hombres saben apreciar. Según esto, ser bendecido significa en primer lugar: ser solicitado por Dios para que lleguemos a nuestro ser, elegido eternamente en Cristo, de santa irreprensibilidad ante Dios.

Pero tampoco con esto decimos lo suficiente. El apóstol sabe describir también de otra manera la elección eterna en Cristo, tanto por lo que respecta a la índole de su realización divina, como en relación con su finalidad. Con la siguiente oración de participio, en la que cada uno de los miembros es de importancia, el apóstol completa y aclara lo que había dicho hasta ahora. En vez de ἐκλέγεσθαι dice ahora: προορίζειν. Quiere decir, claro está, ὁρίζειν πρὸ καταβολῆς κόσμου, como en Rom 8, 29s; 1 Cor 2, 7; *IgnEf.* intr., es decir, una predestinación absoluta, por contraste con la predestinación relativa o histórica de que se habla en 1, 11; véase Hech 4, 28. (Προ)ορίζειν, por su origen etimológico que quiere decir «deslindar», significa: fijar, establecer, determinar. Y esto, no sólo con respecto a las cosas sino también a las personas. La relación de este concepto con ἐκλέσγεσθαι difícilmente se podrá definir en el sentido de que este último verbo implique *aliquid negativum (sc. generalis Christianorum distinctio et separatio ab omnibus aliis hominibus)*, y que aquel primer verbo implique *aliquid positivum (sc. in adptionem filiorum)*[38]. No, sino que en (προ)ορίζειν está indicado el destino para el que se ha efectuado la elección. La elección antes de todos los tiempos *(praeelectio)* viene a parar en una destinación antes de todos los tiempos *(praedestinatio)*. Ambas cosas presuponen e incluyen en sí un conocimiento antes de todos los tiempos *(praescientia)*, véase Rom 8, 29. Pero, claro está, se trata de distinciones que apenas estarían presentes, con todo su carácter explícito, en la mente del apóstol, cuando redactaba este pasaje. Tal vez acertaremos con lo que él quiso decirnos con lo de προορίζειν, si traducimos este verbo por «definir anticipadamente», e incluimos en este concepto las ideas simultáneas de deslindar, acoger en sí y declarar.

Es probable que προορίζειν vaya determinado, además, por ἐν ἀγάπῃ[39]. Esto indicaría que, en la predestinación eterna de nuestro

38. Véase Driessen, VD 20, p. 209, quien desde luego se da cuenta ya de que ἐκλέγεσθαι contiene ya una indicación de su finalidad positiva.

39. Las opiniones de los exegetas están divididas. Refieren ἐν ἀγάπῃ al v. 4a, a ἐξελέξατο, por ejemplo san Efrén, Ambrosiaster, Tomás de Aquino, Calvino, Grotius, Westcott, Belser, Robinson, Scott, Huby, Dibelius, Trinidad, *loc. cit.* 6s, Gaugler, *loc. cit.* 206, Schrenk ThWB IV, p. 180, 20ss. Refieren ἐν ἀγάπῃ a προορίσας, por ejemplo

ser, intervino el amor de Dios. Podríamos afirmar, para hacer frente a algunas interpretaciones erróneas de la elección: no es un elegir cuyo motivo sea únicamente la soberanía de Dios, y que por ello constituya la *gemina praedestinatio,* sino que es una elección soberana hecha por amor, una elección del amor soberano, el cual —porque Dios es Amor— adopta desde toda la eternidad sus decisiones de amor, por cuanto él, «por su gran amor», levanta de sus pecados a los muertos (2, 5); véase 5, 2.25; Rom 5, 8; 8, 39. Nuestra elección eterna en Cristo es una definición del amor divino, una definición en la que el amor de Dios se anticipa a todo. Lo que nosotros *somos* ahora como santos y creyentes, como los que han sido bendecidos, eso lo ha definido ya desde toda la eternidad el amor de Dios. Porque ¿para qué hemos sido predestinados? La respuesta, hasta ahora, había sido: para una santidad irreprensible a los ojos de Dios. Pero ahora aclaramos más esta respuesta y seguimos diciendo qué es esa santidad que Dios quiere de nosotros. Estamos destinados —decimos en este momento— «para ser sus hijos por Jesucristo». Esta «condición de hijos»[40] es un ser hijos en el sentido real y pleno de la palabra[41]. Pero, como indica el término empleado, es un llegar a la condición de hijos en virtud de una adopción, mientras que Cristo es el υἱὸς γνήσιος, el Hijo por naturaleza (véase 4, 13). Y es, al mismo tiempo, un ser hijos en el *Pneûma*, y con ello una anticipación provisional y oculta de nuestra futura condición de hijos, que será definitiva y manifiesta (véase 1, 14; 4, 30). Tal es, por consiguiente, nuestro destino eterno: ser —en

san Juan Crisóstomo, Teodoreto, Teofilacto, Estius, Bengel, Klöpper, von Soden, Haupt, Ewald, Percy, 268, Dahl, ThZ, 255, Maurer, *loc. cit.* 155, nota 21; 158, nota 30, Driessen VD 20, p. 201. Contra todas las razones para referir ἐν ἀγάπῃ a δξελέσατο y, por consiguiente, a la frase anterior, como terminación de la misma, habla principalmente lo siguiente: 1) el ritmo de la frase, que no lo permite después de κατενώπιον αὐτοῦ; 2) asimismo, la imposibilidad objetiva que aparece en la fórmula propuesta; 3) el hecho de que en 4a no se hable de una conducta santa, sino de un ser santo. Esto presupone que ἐν ἀγάπῃ se refiere al amor de los elegidos. Ahora bien, si con lo de ἐν ἀγάπῃ se hiciese referencia al amor de Dios, entonces tendría que referirse, desde luego, a ἐξελέξατο, pero estaría demasiado alejado del verbo.

40. Υἱοθεσία es el griego helenístico profano un término jurídico que expresa la adopción de un hijo. El concepto falta en los LXX, y en el nuevo testamento aparece únicamente en san Pablo. Los padres apostólicos no lo emplean. Israel, según Rom 9, 4, fue adoptado por Dios como hijo. En su lugar, nosotros los cristianos, el nuevo Israel, recibimos la υἱοθεσία por medio de Cristo (Gál 4, 5). Por eso, Dios, a los corazones de los que somos sus hijos, no nos envía πνεῦμα δουλείας sino πνεῦμα υἱοθεσίας. Este Espíritu nos acredita en su oración como «hijos» (Rom 8, 15). Claro está que este ser de hijos se manifestará de manera definitiva y abierta cuando llegue la esperada redención de nuestro cuerpo, del cuerpo de esta muerte (Rom 8, 23). Por consiguiente, para esta condición tan amplia de «hijos», hemos sido predestinados.

41. Scott señala que, según las leyes romanas sobre la adopción, la adopción establecía un lazo real.

el Espíritu— hijos adoptados por Dios. Este destino no es más que la otra faceta de la elección para ser santos e irreprensibles. Ser hijos (véase Rom 8, 14ss) es tanto como ser santos e irreprensibles ante Dios. La santidad irreprensible es, a los ojos de Dios, esta condición de ser hijos. Aquí se indica la norma divina para juzgar lo que es «santo».

Somos hijos de Dios «*por medio de* Jesucristo». También esto lo determinó Dios de antemano. Podemos pensar en Rom 8, 14s y Gál 4, 4s; según estos textos, somos hijos por la acción salvadora de Cristo y por la recepción del Espíritu santo, o podemos entenderlo en el sentido de que hemos accedido a la condición de hijos porque hemos sido hechos partícipes de la filiación divina de Jesucristo, a quien hemos sido incorporados. Lo probable es que esto último sea lo que se escuche en el «en Cristo», que vuelve a aparecer en nuestra carta. De todos modos, con esta referencia a Jesucristo, «por» quien somos hijos de Dios, se acentúa el carácter gracioso de ese ser que Dios ha destinado para nosotros desde toda la eternidad. *Este* ser de hijos no nos corresponde porque así lo quiera nuestra naturaleza, sino porque —por medio de Jesucristo— hemos sido liberados de nuestra funesta deuda de culpa. No se lo debemos tampoco al hecho de proceder de un pueblo santo, ni a nuestros actos de cumplimiento de la ley, sino que nuestro ser de hijos y nuestro descender del Padre lo hemos recibido por mediación de Cristo y, por consiguiente, lo tenemos por él. Desde toda la etenidad, la santa condición de hijos llega a nosotros como un don —un regalo— de Cristo.

El tercer miembro de la frase, que explica más todavía la elección, es εἰς αὐτόν. Es muy difícil decidir si estas palabras se refieren a Dios o a Cristo[42]. Ambas cosas tienen sentido objetivamente. Si se refieren a Dios, entonces habrá que pensar que Dios es Aquel ante quien hemos de comparecer algún día, por consiguiente, Aquel a quien estamos orientados. Si se refieren a Cristo, entonces estas palabras nos recordarán el texto de Col 1, 20; véase 1, 16b, donde se dice del universo que está reconciliado «por él» y «para él», lo mismo que había sido creado «por él» y «para él». También hay que tener en cuenta Ef 4, 13ss, donde Cristo —como Cabeza del Cuerpo— es la meta hacia la cual el Cuerpo «crece». El próximo

42. Las razones que se aducen en favor de una o de otra hipótesis no son decisivas. Por ejemplo, se acentúa —por un lado— que el uso frecuente de ἐν αὐτῷ en nuestra carta hace que sea más probable que εἰς αὐτόν se refiera a Cristo. Por otro lado, se señala que al sujeto de la oración, que es Dios, se hace referencia con αὐτοῦ en los dos siguientes miembros de la frase, que quedan todavía más alejados del verbo. ¿Por qué εἰς αὐτόν iba a significar otra cosa distinta? No hay que desatender tampoco cuál es el paralelo formal de κατενώπιον αὐτοῦ.

lugar paralelo que sirve para aclarar nuestro texto, me parece a mí que es Rom 8, 29, en conexión con 2 Cor 3, 18 y 1 Cor 15, 49; váse Flp 3, 21. Según él, Dios nos presdestinó para que fuésemos hechos conformes a la «eikón» de su Hijo. Ahora bien, de esta *eikón*, de la «imagen», de la manifestación del Hijo, se dice luego —por un lado— que nosotros somos trasformados ya desde ahora en ella, en el Espíritu; y se dice también —por otro lado— que (esa imagen) la llevaremos en el *ésjaton*. La meta escatológica de nuestro existir es siempre, según san Pablo, la meta presenta, pero también nos movemos incesantemente —«de δόξα a δόξα»—, en el *Pneûma*, hacia esa meta. Por eso en Col 3, 10 se dice también que el bautizado se ha vestido ya del «hombre nuevo» en Cristo, y que esta renovación la va a «experimentar» en la segunda creación, «conforme a la imagen de aquel que lo creó», es decir, según la imagen de Cristo. Por tanto, la «imagen» de Cristo es la meta en movimiento a la que tiende el bautizado. Y esta meta, según las palabras de Efesios, fue prevista ya por Dios desde toda la eternidad. Y nosotros, antes que todas las cosas, fuimos ya destinados o definidos «para él», orientados hacia él.

Así se ven a sí mismos los cristianos, y por eso alaban a Dios que los bendijo en el bautismo: desde toda la eternidad, y por consiguiente antes que todas las cosas, fueron elegidos y seleccionados en Cristo para la verdadera santidad. Lo que los cristianos son fue definido desde siempre por el amor de Dios. Son hijos adoptivos de Dios por medio de Jesucristo, cuya imagen han de reproducir. Su ser, elegido eternamente en Cristo, está orientado por Jesucristo hacia Jesucristo. Nuestro ser bendecido, el ser de bautizados, santos y creyentes, es el siguiente: en virtud de la eterna definición del amor de Dios, ser santo en Cristo, por medio de Cristo y en orden a Cristo.

Sin embargo, el apóstol no ha terminado aún el primer desarrollo de la bendición de Dios. Toda la frase del v. 4s queda completada, además, por dos complementos con preposición que tienen carácter independiente y que representan casi dos oraciones subordinadas[43]. El primer complemento introducido por preposición dice así: «según el beneplácito de su voluntad». Estas palabras nos hacen ver que la eterna elección y destino es un efluvio de la libre disposición adoptada por la voluntad salvífica de Dios y nos muestra a Dios en armonía consigo

43. Tales complementos con preposición, que se acumulan en nuestra *eulogía*, aparecen también en otras partes de nuestra carta: 1, 19; 2, 2; 3, 10s; 4, 12.13.14.18; 6, 12. Se encuentran también en las demás cartas paulinas, sobre todo en proposiciones litúrgicas y de dogmas tradicionales, por ejemplo, en Rom 1, 2ss; 3, 25s; 15, 13; 2 Cor 1, 11; 7, 12; 9, 14, 1 Tes 3, 13. Véase Percy, 185s; 191s; 212ss.

mismo. El concepto de εὐδοκία[44], en cuanto se predica de Dios, oscila en los LXX y en el NT entre los significados de agrado o beneplácito (*beneplacitum*, san Jerónimo) y de voluntad o decreto (*propositum*, vg)[45]. Tal vez la traducción más acertada sea la de «según el agrado», porque incluye las dos facetas de la significación[46]. Tὸ θέλημα es, como ya vimos, la voluntad salvífica de Dios que lo hace todo, y que tiende como fin a la reinstauración de todas las cosas en Cristo (1, 9s)[47]. Y esta voluntad es también decisiva, con anterioridad a todas las cosas, en la elección para que seamos hijos santos. Nuestro ser, definido desde toda la eternidad por el amor de Dios, y su definición misma, se ajustan a la voluntad salvífica de Dios, que lo abarca todo.

Y, así, la elección se realizó también finalmente εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, como se dice con una expresión que es quizás de origen «litúrgico» (von Soden). Por consiguiente, en nuestra elección eterna, hizo Dios que resplandeciese la alabanza de su gracia. Lo que nosotros somos por esa gracia, lo somos ahora para alabanza, más concretamente, para alabanza de la gracia divina. En esta fórmula se acentúa la gracia, de forma que nuestra expresión no coincide totalmente con la del v. 14, donde la «dóxa» es la que recibe la alabanza. Tal vez, la expresión ἔπαινος δόξης, objetivamente, es en nuestro pasaje un *único* concepto[48] con el que desea acentuarse el

44. El concepto falta en el griego clásico y en el helenístico, y falta también en Josefo y en Filón. En la versión de los LXX aparece sólo 13 veces, con excepción del Eclesiástico que lo emplea con frecuencia. De los nueve pasajes en que aparece en el nuevo testamento, seis de ellos son paulinos. El concepto falta en los escritos del cristianismo primitivo, exceptuados los del nuevo testamento. Véase ThWB II, 740-748 (Schrenk).

45. Véase, por ejemplo, Sal 5, 13; 18, 15; 50, 20; 68, 14; 105, 4; Eclo 1, 27 por un lado *y* Sal 39, 9; 102, 21; Eclo 33,13; 39,18 por otro. En el nuevo testamento puede observarse también esta doble significación: Lc 2, 14 por un lado, Mt 11, 26; Lc 10, 21 por el otro. En nuestro pasaje y en 1, 9 así como también en Flp 2, 13, el significado es incierto. Podrá considerarse εὐδοκία casi como sinónimo de βουλή, porque en 1, 11 se dice: κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, frente a 1, 9: κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ. Véase también *AscIs* 2, 43: καὶ κατῆλθεν εἰς τὸ γήϊνον καὶ θνητὸν κόσμον εὐδοκία τοῦ πατρός, ὡς αὐτὸς μόνος κύριος ἠθλησεν, y también *Test. XII Benj.* 3 β S[1]; Ps. Clem. *Hom.* 13, 21 (p. 203, 11).

46. Véase Tomás de Aquino: *propositum voluntatis suae*... pero la *ratio omnium eorum, quae Deus vult, est divina bonitas*. Huby: une libre bienveillance. De manera parecida, Estius, Haupt, Scott.

47. El concepto θέλημα en nuestra carta es, objetivamente, el desarrollo del concepto θέλημα tal como aparece en Gál 1, 4; 1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1 (8, 5); Col 1, 1; 2 Tim 1, 1 en relación con el fundamento del ministerio apostólico. Pero se halla también cerca de él el θέλημα de Mt 6, 10; 26, 42; Lc 22, 42 y principalmente el θέλημα τοῦ πατρός que el Hijo «hace», Jn 4, 34; 5, 30; 6, 38ss. Véase también *IgnEf* intr.; Polic., *Phil*. 1, 3.

48. Sobre la acumulación de genitivos «abstractos», que representa una característica de la Carta a los efesios, véase Percy, 26s; 61ss; 188ss; 197ss; 214, nota 59; 250ss. Sobre εἰς ἔπαινον δόξης véase Flp 1, 11: εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ y 1 Pe 1, 7: εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμήν. Ἔπαινος es un término griego que ha tenido poca entrada en los

carácter glorioso de la alabanza que Dios mismo se tributa —como quien dice— al proceder a nuestra elección. Tengamos en cuenta las relaciones internas: incluso la elección eterna es ya una actuación de la gracia de Dios. Por consiguiente, el hecho de ser elegido es fruto de esa gracia y muestra de la misma. Ahora bien, el hecho de ser elegido es el ser del bautizado. Y, así, el bautizado es en su mismo ser fruto de esa gracia y demostración de la misma. Ahora bien, en la elección eterna no sólo se pone de manifiesto la gracia, sino que además —según el apóstol— se manifiesta también la alabanza de esa gracia. En la elección eterna, como acto gracioso de Dios, resplandece la gracia, que es alabanza ella misma, resplandece desde el principio la gracia que en sí misma alaba a Dios. Y, entonces, el hecho de ser elegidos, ser en el que entramos por la bendición del bautismo, es fruto y documento de la gracia y, como tal, es un entonar una alabanza que se eleva por sí misma hasta Dios. Nuestro ser de santos y creyentes, que ahora es un ser de elegidos que han sido bendecidos, está alabando ya en sí mismo a la gracia, a la que todo se debe. Dios nos ha hecho ser lo que somos ya en Cristo desde toda la eternidad, para que de todo ello resuene la alabanza de su gracia.

Aunque de este modo se pone en relación íntima la gracia con la elección eterna para la condición de hijos —la predestinación eterna sirve para alabanza de la gracia—, sin embargo esto no describe todavía la esencia de la gracia. Pueden decirse y hay que decir más cosas de ella. Al mismo tiempo se habrán dicho más cosas acerca de la bendición con que Dios nos bendijo. En efecto, la bendición es bendición de gracia. Los versículos 6b y 7 caracterizan en conjunto, y cada uno a su manera, la gracia que se nos ha mostrado o la bendición recibida. El primer enunciado, en el v. 6b, nos permite conocer la esencia de la «járis» y de la bendición, por cuanto acentúa que Dios nos concedió la gracia («nos agració») «en el Amado»[49]. Χαριτοῦν significa, poco más o menos, en el horizonte de nuestros escritos: mostrar amabilidad, benevolencia, benignidad, misericordia[50]. En el nuevo testamento encontramos este verbo únicamente en Lc 1, 28, usado en voz pasiva. María es κεχαριτωμένη. También en la asociación χάριν χαριτοῦν[51], el verbo conserva la mencionada significación y quiere decir, por tanto: conceder benignamente la gracia. Dios quiso hacernos felices con su gracia: he ahí lo que esta expresión significa. ¿Y cómo nos hizo felices con la gracia? ¡Concediéndonosla gentil y benignamente «en el Amado»! Ὁ ἠγαπημένος es un título mesiánico. Claro está que es muy raro encontrarlo con este sentido absoluto. En los LXX aparece cuatro veces como título de honor con que se llama a Israel, y es traducción de יְשֻׁרוּן, Dt 32, 15; 33, 5.26; Is 44, 2. En este título de honor se condensan, claro está, aquellas palabras que se leen con bastante frecuencia, a saber, que Dios ama a su pueblo, y que Israel es el pueblo amado por Dios, por ejemplo, en Dt 33, 12; Is 5, 1.7; Jer 11, 15; 12, 7; Bar 3, 37; Eclo 24, 11; 1 Mac 6, 11[52]. En el nuevo testamento se dice que los cristianos con ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι (Col 3, 12), ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ (1 Tes 1, 4). Así como en Ap 20, 9 se dice que la Jerusalén celestial es ἡ πόλις ἡ ἠγαπημένη, la misma expresión se usa en Eclo 24, 11 referida a la Jerusalén terrena, véase Sal 77, 68; 86, 2. Al comienzo de la carta de Ignacio a los efesios y de su Carta a los romanos, se dirige la palabra a la *ekklesía*, llamándola la ἠγαπημένη. Teniendo en cuenta todos estos datos, podemos afirmar seguramente que ὁ ἠγαπημένος es la aplicación a Cristo de un título mesiánico referido a Israel, como se sigue viendo en los escritos del siglo II que no pertenecen al nuevo testamento[53],

LXX y en el NT. En los LXX se emplea este término para designar solemnemente la alabanza de Dios en la ἐκκλησία. Compárese el Sal 21, 26: παρὰ σοῦ ὁ ἔπαινός μου ἐν ἐκκησίᾳ μεγάλῃ, además el Sal 34, 28: καὶ ἡ γλῶσσα μου μελετήσει τὴν δικαιοσύνην σου, ὅλην τὴν ἡμέραν τὴν ἔπαινον σου, y también 1 Crón 16, 27: δόξα καὶ ἔπαινος κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, ἰσχὺς καὶ καύχημα ἐν αὐτοῦ. En torno al trono de Dios resuenan tañidos de δόξα y ἔπαινος. Dios mismo, según el Sal 21, 4, es ὁ ἔπαινος Ἰσραήλ.

49. Con una atracción de relativo: ἧς en lugar de ἥν se marca el tránsito y el progreso de todo el pensamiento de la segunda estrofa de nuestra *eulogía*. Véase 1, 8; 2, 10; 3, 20; 4, 1; 1 Cor 6, 19; 2 Cor 1, 4.6; 10, 8.13; 12, 21; 2 Tes 1, 4; B1.-Debr. § 294, 2.

50. Véase Sal 17, 26 Sym.; Eclo 18, 17; *Test. XII Jos.* 1, 6; *Ps. Arist.* 225; *P. Herm.* s. 9, 24, 3.

51. Véase ἐνέργειαν ἐνεργεῖν 1, 19.

52. Véase también cómo a algunos padres de Israel se les llama amados de Dios: Abraham 2 Crón 20, 7; Dan 3, 35; Moisés Eclo 45, 1; Samuel Eclo 46, 13; Salomón 2 Esd 13, 26.

53. Así *1 Clem.* 59, 2.3: διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς ἀυτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, *IgnEsm.* intr.: ἐκκλησία θεοῦ πατρὸς τοῦ ἠγαπημένου Ἰησοῦ Χριστοῦ, *Bern* 3, 6: ὁ λαὸς ὃν ἡτοίμασεν ἐν τῷ ἠγαπημένῳ αὐτῷ, y 4, 3, donde en relación con Henoc (ὡς Ἐνὼχ λέγει) se habla de la proximidad del τέλειον σκάνδαλον y de que Dios abreviará los días, ἵνα ταχύνῃ ὁ ἠγαπημένος αὐτοῦ καί ἐπὶ τὴν κληρονομίαν ἥξῃ. Véase 4, 8; *P. Herm. s.* 9, 12, 5: ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ ἠγαπημένος ὑπ'αὐτοῦ, en Lc 3, 22 dice así la voz que se escucha en el bautismo: «Tú eres mi Hijo y mi Amado». En *Test. XII Benj.* 11, 2, «un Amado del Señor» es una denominación mesiánica dentro de las adiciones cristianas. En las *Odas de Salomón*, cuyo texto griego —desde luego— no conocemos, se habla también con cierta frecuencia del Redentor como del «Amado», y por cierto en relación con una mística nupcial que (por influencia quizás del Cantar de los cantares) se desarrolló tal vez en conexión con un título mesiánico de redentor aplicado al «Hijo». Véase *OdSl* 3 y 8. En la *OdSl* 8, 22, al Redentor se le llama en términos absolutos «el Amado». Por lo demás, en la oda que acaba de citarse, es notable la afinidad con la manera de hablar de la Carta a los efesios: los elegidos desde toda la eternidad, para quienes está preparada la paz, y que son la obra del Redentor, en quien se hallan (por medio del bautismo), deben permanecer ahora en el conocimiento, en la fe y en el amor, y conservar el misterio de Dios, en el que ellos son conservados. La *AscIs* conoce la

sobre todo cuando se habla en estilo litúrgico y a la manera de himno. Pero, en todo ello, se ha conservado el sentido verbal del participio, por contraste con ὁ ἀγαπητός. Por consiguiente, cuando se dice en el v. 6b que Dios nos concedió benignamente la gracia «en el Amado», hay que escuchar en tales palabras: en Aquel que, por ser el único Amado de Dios, el Amado por excelencia, experimenta también ahora amor, de suerte que también nosotros, que estamos en él, en el Hijo del amor de Dios, experimentamos ese amor que a Él se le concede. Por consiguiente, estamos —en el Amado— tan colmados de la benignidad de Dios, que nos hallamos incluidos en el amor de Dios a su único Hijo amado, a su Amado por excelencia, y por medio de él, que experimenta este amor, lo experimentamos también nosotros. Los cristianos no han sido bendecidos únicamente porque han sido elegidos por Dios desde toda la eternidad, sino también porque han experimentado aquel amor de Dios con que él ama a su Hijo único, a su Hijo por excelencia. Del «amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro», habla el apóstol en Rom 8, 39, y dice que ningún poder será capaz de separarnos de él. Es aquello de san Juan: «Los amaste a ellos como me amaste a mí» (Jn 17, 23). Ahora bien, ¿en qué consiste el amor, y en qué la gracia de Dios que él nos concedió benignamente «en el Amado»? La gracia del amor de Dios se nos concedió de tal manera «en el Amado», que «en él tenemos redención por su sangre, es decir, la remisión de las trasgresiones» (v. 7). La gracia, que llega hasta nosotros en la dimensión del Amado y que, de esta menera, nos incluye en el amor de Dios a su Amado, se manifiesta como remisión de los pecados. Ἀπολύτρωσις puede significar, por un lado, la liberación mediante el pago de un rescate, por ejemplo, la redención de cautivos o de delincuentes[54], y —por otro lado— puede expresar

denominación de «el Amado» (así únicamente en el c. 3 y 4, y añadido por el redactor en el c. 1, 4.5.13; «el Amado de mi Señor», 1, 7, «su Amado» c. 7.8) aplicada al Redentor que desciende ocultamente y asciende manifiestamente. Como tampoco en este caso conocemos el texto griego original, es muy posible que ese texto tuviera ὁ ἠγαπημένος, y no ὁ ἀγαπητός, como el fragmento griego. Finalmente, hay que mencionar un texto siríaco, todavía más antiguo, de un «Cántico de alabanza del apóstol Tomás», que se insertó después del c. 113 de los *Hechos (griegos) de Tomás*, y que muestra también puntos de contacto con el lenguaje de la Carta a los efesios, sin que se pueda demostrar que depende de ella. También en este caso «el Amado» es repetidas veces un título del Redentor. Véase Hennecke, *Handbuch* 592s. En otras partes aparece también ὁ ἠγαπημένος, casi siempre en sentido absoluto y, desde luego, ocasdionalmente como título del Redentor. Véase Just. *Dial.* 93, 2; 137, 2; Iren. I, 10, 1; *Didasc.* 1, 14; 2, 61, 4; 4, 5, 4; Afraates (*Bert*, 403); *Act. Thecl.* 1 (p. 236, 3); *Const. Ap.* 8, 5, 5 y otros; Papir. n. 13415; C. Schmidt, *Ntl Studien für G. Heinrici*, 1814, 72; P. Drews, *Untersuchungen über die sogenannte clementinische Liturgie im VIII. Buch der apostolischen Konstitutionen* I, 1906, 51, nota 2.

54. Por ejemplo, Diod. *Sic. fr.* 37, 5, 3; Plut. *Pomp.* 24 (I 631b); *Ps. Arist.* 12.33; Jos. *Ant* 12, 27; Filón, *Omn. prob.* lib. 114; Heb 11, 35.

también en general la liberación o la redención, por ejemplo en Dan 4, 34. En este último sentido se emplea también el término en el nuevo testamento, y por cierto en sentido absoluto, con excepción de Heb 9, 15. En Lc 21, 28; Rom 8, 23; Ef 1, 14; 4, 30 se designa con este término la redención definitiva que tendrá lugar «en el día de la redención» y que se halla íntimamente relacionada con la liberación de nuestro cuerpo. Esta redención, como tal, ha acontecido ya «por medio de» o «en» la sangre de Cristo, Ef 1, 7; Rom 3, 24; véase 5, 9; Heb 9, 11s; 13, 12, «mediante la cruz», Ef 2, 16, «por la muerte de su Hijo», Rom 5, 10, de manera que Cristo «ha sido hecho nuestra redención», 1 Cor 1, 30. Véase Col 1, 4. Nosotros, por estar en él, tenemos ya desde ahora —prolépticamente— la redención por medio de él, y podemos experimentarla ya ahora constantemente. Pero ¿cómo experimentamos nosotros ahora, constantemente, la redención escatológica que aconteció en favor nuestro mediante el derramamiento de la sangre de Cristo en la cruz? ¿En qué se muestra la gracia con que Dios nos agració como a amados en Cristo, y que ya desde ahora es redención? Esta gracia se muestra como remisión de los pecados. Τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων es aposición a τὴν ἀπολύτρωσιν. Esta gracia diferencia de esta manera la redención que acontece ya ahora de aquella ἀπολύτρωσις τῆς περιποιήσεως, que debemos esperar como definitiva y manifiesta en el día de la redención (4, 30), pero que es anticipada ya desde ahora, precisamente en la remisión de los pecados (véase Lc 1, 77)[55]. De la «remisión de las trasgresiones» se habla también en Mt 6, 14; Mc 11, 25 (26 v. 1). Significa lo mismo que en 2 Cor 5, 19 se expresa con las palabras μὴ λογίζεσθαι αὐτοῖς τὰ παραπτώματα (véase Rom 4, 8 = Sal 31, 2) y en Col 2, 13b con χαρίζεσθαι... τὰ παραπτώματα. Los tres conceptos proceden de la esfera jurídica, lo de «no imputar» y lo de «perdonar las trasgresiones» constituyen conjuntamente la «remisión». Lo de no imputar se traduce en el hecho de remitir, que es demostración del perdón otorgado por el Dios que juzga. Por consiguiente, la gracia de Dios, con la que él nos agració en él Amado, consiste en que nosotros experimentamos anticipidamente la redención futura por cuanto Dios remite «en él» nuestros delitos. Esta gracia se realiza por ahora en la concesión presente del perdón escatológico de los pecados. Por tanto, ocurre en conjunto lo siguiente: la redención tuvo lugar en la cruz de Cristo mediante su sangre. Él —en su sangre— se ha convertido así para

55. En vez de ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων, Pablo utiliza en Col 1, 14 la fórmula más corriente ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, véase Mt 26, 28; Mc 1, 4; Lc 3, 3: 24, 47; Hech 2, 38; Lc 1, 7s; Hech 5, 31, etc. Sin embargo, como vemos por Ef 2, 1, no hay diferencia alguna entre ἁμαρτίαι y παραπτώματα.

nosotros en redención. Nosotros, que por el bautismo fuimos incorporados a él, y permanecemos en él como santos y creyentes, somos partícipes de la redención por su sangre. Pero la tenemos porque nos son perdonadas las trasgresiones a nosotros, que permanecemos en él, y en cuanto permanecemos en él.

El hecho de que Dios nos haya concedido tal gracia y de que nos haya bendecido de esta menera, está en consonancia con la riqueza de su gracia. En nuestra carta se menciona con bastante frecuencia la riqueza de Dios. En 2, 7 se habla de las «incalculables riquezas de su gracia»[56], véase Rom 2, 4. De las «riquezas de su gloria», habla el apóstol en 1, 18; 3, 16, véase Rom 9, 23, de que «Dios es rico en misericordia» en 2, 4, de las «inescrutables riquezas de Cristo» en 3, 8; véase Col 1, 27; 2 Cor 8, 9, y de las «riquezas de Dios» en general en Rom 11, 33; Flp 4, 19; véase Rom 10, 12. La gracia que Dios nos concede —en forma del perdón de los pecados— en el Amado, dimana de una plenitud inagotable de gracia y lleva en sí tal plenitud.

Las riquezas de la gracia de Dios aparecen también en el hecho de que su bendición llega también de una tercera manera sobre los santos y creyentes. La comunicación del misterio de su voluntad es también una bendición con que se ha bendecido a la Iglesia. Eso es lo que dicen los versículos 8-10. Con una nueva atracción, que —por lo demás— aparece con mayor frecuencia en el estilo litúrgico[57], se añade una nueva frase que afirma que Dios ha derramado abundantemente su gracia sobre nosotros «en forma de toda sabiduría y prudencia». Περισσεύειν significa aquí, como por ejemplo en 2 Cor 9, 8a, «conceder en abundancia»[58]. Lo opuesto a ello es ὑστερεῖν, como vemos por 1 Cor 1, 7. Dios prodigó abundantemente su gracia sobre nosotros, para que no careciéramos de ella. La prodigó sobre nosotros ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει. Este complemento introducido por una preposición, que sustituye a una oración: «por cuanto nos dio toda sabiduría y prudencia», se refiere a ἐπερίσσευσεν[59], que es un predicado verbal que necesita un complemento para que se vea cuál es la nueva faceta de la acción de la gracia divina. Comprobamos otra vez que el ritmo de la frase concuerda con su contenido. La expresión

56. Véase Juan Crisóstomo, *sub loco* y N. v. Arseniew, *Das neue Leben nach dem Epheserbrief:* IKZ 20 (1930) 230-236, especialmente la p. 230.
57. Véase *Did.* 9.10.
58. En el concepto περισσεύειν, que aparece en el griego profano y en los LXX, y lo mismo en περισσεία, hay denotación de superioridad y abundancia, y en el empleo bíblico de este término se da casi exclusivamente la denotación de abundancia. Véase Bauer, s. v., ThWB VI, 58ss (Hauck).
59. Así piensan Westcott, Haupt, Vosté, Trinidad, *loc. cit.* 16, Driessen, VD 20, p. 229. Refieren a γνωρίσας el complemento con preposición, por ejemplo, v. Soden, Percy, 309, nota 66, Dahl, ThZ, 259.

πᾶσα σοφία κτλ es lo mismo que se dice en 1, 3; 4, 2; Col 1, 28, y significa: no hay sabiduría y prudencia que no esté incluida conjuntamente en este don de la gracia. Es otra manera de acentuar la abundancia con que se nos prodigó la gracia. Pero, en nuestro pasaje, σοφία y φρόνησις son casi una hendíadis y corresponden a otras expresiones plerofóricas[60]. Si, por efecto de la propia tradición de los conceptos, se quisiera diferenciar entre σοφία y φρόνησις[61], entonces σοφία sería la sabiduría, cuyo entendimiento (σύνεσις) se trataría de realzar, véase 3, 4; Col 1, 9, y φρόνησις significaría la prudencia que dimana de la sabiduría y se orienta a la acción[62], véase Lc 1, 17 ἐπιστρέφαι... ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων. Ambas, la sabiduría y la prudencia, son carismas, como se desprende claramente de nuestro pasaje y de 1, 17. Basándonos en Lc 2, 40.52; 21, 15; Col 1, 28; 3, 16 (Sant 1, 5; 3, 17; 2 Pe 3, 15), podemos hacernos una idea de lo que es el don espiritual de la sabiduría. Es una inteligencia del misterio en la que se sienten las repercusiones del conocimiento de ese misterio. Se manifiesta en un λόγος σοφίας 1 Cor 2, 6s; 12, 8; Col 1, 28; 3, 16. Se puede conceder como gracia a todos los cristianos. Y, así, en nuestro pasaje nada indica que ἡμᾶς (en 1, 4.6.8) no quiera decir lo mismo. No es una contradicción con lo que se dice en 3, 2ss. Aquellos santos apóstoles y profetas recibieron la σοφία καὶ φρόνησις en el sentido de que a ellos se les dio en forma de revelación inmediata de importancia fundamental para la Iglesia, mientras que los miembros de la Iglesia las reciben sólo en conexión con ellas y sobre su terreno, como vemos claramente por 2, 20 y 4, 7ss.

Ahora bien, esta bendición de la superabundancia de gracia, que hace sabios y prudentes, no se conoce plenamente en toda su magnitud sino cuando se ve con claridad en qué ha hecho Dios que sean sabios los miembros de la Iglesia. Y esto se deduce del participio subordinado: γνωρίσας ἡμῖν κτλ., que corresponde al participio del v. 5. Dios nos

60. Véase, por ejemplo, Col 1, 9 σοφία καὶ σύνεσις πνευματική, a propósito de ello Dan 2, 20 Θ *Test XII Zab.* 6, 1 ó *Bern* 2, 3: σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις, véase 6, 10; 21, 5. La agrupación de σοφία καὶ φρόνησις aparece también en otras partes, por ejemplo, Plat. *Symp.* 202 A; Arist. *Eth.* 1, 3; *Eth. Nic.* 6, 6s; Prov 1, 2; 3, 19; 8, 1; 10, 23; 1 Re 5, 9; Jer 10, 12. Pero, principalmente, hay que volver a mencionar en este caso a Daniel. Así, por ejemplo, 1, 17; 2, 21 Θ: διδοὺς σοφίαν τοῖς σοφοῖς καὶ φρόνησιν τοῖς εἰδόσιν σύνεσιν, 2, 23 LXX: σοί, κύριε τῶν πατέρων μου, ἐξομολογοῦμαι..., ὅτι σοφίαν καὶ φρόνησιν ἔδωκάς μοι.
61. Véase Trench, *Synonyma*, 188ss.
62. Tal es la diferencia que se hace casi siempre. Véase, por ejemplo, Tomás de Aquino: *duo autem spectant ad pastores, sc. ut sint sublimes in cognitione divinorum, et industrii in actione religionis. Nam subditi instruendi sunt in fide, et ad hoc necessaria est prudentia.* Según Vosté, σοφία = *sapientia* = *cognitio principiorum,* φρόνησις *vero est cognitio practica de bono faciendo et malo vitando.* Huby piensa: «la sagesse indique ici la connaissance du mystère chrétien, la prudence le discernement dans la vie pratique».

concedió la gracia haciéndonos sabios y prudentes en el conocimiento del misterio de su voluntad. Γνωρίζειν, en sentido transitivo, aparece en nuestra carta para designar, por un lado, la revelación concedida al apóstol o a los apóstoles (3, 3.5; véase Col 1, 27), y, por otro lado, el anuncio hecho por el apóstol (3, 10; 6, 19; véase Rom 16, 26; 1 Cor 15, 1). En sí es un término corriente que quiere decir: dar a conocer, comunicar, hacer saber. Pero parece que ya en los LXX adquirió un «sonido patético»[63], y que entró en el lenguaje litúrgico para expresar la revelación de los misterios de Dios[64]. Para su significado, hay que tener en cuenta su conexión con el concepto μυστήριον. Se halla expreso en nuestro pasaje y en 3, 3; 6, 19; Col 1, 27; Rom 16, 25s. Se encuentra también en Dan 2, en el pasaje fundamental de que disponemos para comprender el μυστήριον como misterio escatológico, cuyo concepto pasó luego del lenguaje de la apocalíptica judía al lenguaje del NT[65], no sin que se modificara a

63. ThWB I, 718, 5ss (Bultmann).

64. Recordemos las oraciones de *Did.* 9.10. Véase 9,2: Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου..., 9, 3: ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου, 30, 4: ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. Véase *Const. Ap.* 7, 25, 2, etc.

65. Μυστήριον, en la apocalíptica judía, aparece por primera vez en Dan LXX 2, 18s.27ss.47; 4, 9 Θ (como traducción del préstamo iranio רז, plural רזין) para significar el misterio (escatológico) de Dios, que él revela a veces y que es interpretado por los inspirados por su Espíritu. En los escritos apocalípticos posteriores, el término significa ampliamente los misterios de la creación, de la historia y particularmente «los misterios de los tiempos», Bar(sir) 81, 4; *4 Esd* 14, 5, etc., y del juicio, que todavía están ocultos pero que luego saldrán a la luz del día. Hasta entonces se desvelan como misterio, mediante signos y visiones (que, a un mismo tiempo, los encubren y los manifiestan), a los videntes y escritores apocalípticos, y éstos los trasmiten como tales. Véanse los ejemplos en ThWB IV, p. 821s (Bornkamm). Se mueven totalmente dentro de esta línea los textos de Qumrán, que junto a רז = *mysterium* utilizan también סוד = *secretum*. En ellos desempeñan especialmente un gran papel los misterios de la creación, por ejemplo, 1QS IV, 6; XI, 3ss; 1QH I, 19, y de los acontecimientos escatológicos, por ejemplo, 1Qp Hab VII, 8.13; 1QM III, 8; XVI, 9; 1QS III, 21-23; IV, 18ss; XI, 3ss; 1QMyst. (*Qumran Cave* I, p. 102-107). Véase Fr. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte*, 1956, 71-77, y la recopilación de los correspondientes textos (traducidos) en E. Vogt, *Mysteria in textibus Qumran. B. 7,* 1956, 247-157. Vogt resume así su visión de conjunto: *Mysteria sunt imprimis arcana consilia sapientiae atque decreta voluntatis divinae. A Deo revelata continentur verbis prophetarum, amplius vero manifestata sunt magistro iustitiae iisque qui foedus eius ingressi sunt. Sic communitas est fons mysterii* (1QH VIII, 6) *sollicite absonditi fortiterque custoditi. Iniqua mysteria Belial sunt eius decreta atque consilia opposita consiliis divinis. Exsecutio quoque Dei mysterii nomine nuncupatur, cum «mysterium futurum» memoratur vel prolationes venturae mysteria appellantur* (1QM XVIII, 9). *Etiam secretae hominis cogitationes, et leges, quae luminaria caeli regunt, mysteria dicuntur* (1QH).

Seguramente, no será equivocado suponer que el concepto de μυστήριον en Efesios y Colosenses tiene sus antecedentes en el concepto de la apocalíptica judía en cuanto dicho

consecuencia de la realidad expresada. ¿Cuál es, en nuestro pasaje, el misterio? La respuesta a esta pregunta y, por consiguiente, en qué conocimiento hemos sido hechos más sabios, depende de la recta interpretación de los versículos 9b y 10b. Puesto que las frases no son ya demasiado trasparentes en su misma construcción, debemos asegurarnos primero cuál es la significación del concepto de μυστήριον, tal como se emplea en nuestra carta y en otros pasajes del apóstol san Pablo, como término para designar todo el acontecimiento de la salvación. De este modo, tendremos una visión de conjunto provisional y tendremos un esbozo aproximado del concepto. Según 1 Cor 2, 6ss, el misterio es Cristo, el κύριος τῆς δόξης crucificado. Este misterio, y por consiguiente este Cristo, es la sabiduría oculta de Dios, que Dios —antes de los eones— para nuestra gloria ha establecido, y que ahora se expresa en las palabras de sabiduría del apóstol. En Col 1, 26s; 2, 2s; 4, 3 el misterio se dice que es «Cristo en nosotros», o simplemente «Cristo». Por consiguiente, el misterio es también ahora Cristo, pero desde un nuevo aspecto, a saber, desde el aspecto en que él es el Cristo que habita en nosotros como esperanza. También en Colosenses se contempla la relación íntima entre este Cristo y la sabiduría de Dios, ya que se dice que en él —en Cristo— están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (Col 2, 2). Por tanto, Cristo es la forma de esta sabiduría y, como tal, su manifestación. Esta sabiduría, que hasta ahora había estado oculta desde los eones, se ha revelado ahora en él y por medio de él (1, 26), y por cierto por el hecho de que el apóstol le haya predicado (a Cristo) (1, 27; 4, 3). En la Carta a los efesios se encuentra otra variante, más amplia, de la misma comprensión fundamental del misterio. Según Efesios, se trata en primer lugar del misterio por excelencia (3, 3), que es el misterio de Cristo o Cristo mismo (3, 4). Ahora bien, este misterio está oculto —desde los eones— en Dios, en el Creador, y por tanto en su creación como tal (3, 9). Pero ahora se ha revelado a los apóstoles y profetas, y se manifiesta por medio de la predicación del Apóstol, por ejemplo, en su carta (3, 3ss.8ss; 6, 19). Pero con ello sale a la luz como el misterio de la Iglesia integrada por judíos y gentiles, la cual se manifiesta también por la predicación apostólica (3, 6.8ss). Para decirlo con otras palabras: el misterio vuelve a ser otra vez Cristo, pero ahora nuevamente desde un aspecto distinto, a saber, desde el aspecto de

concepto se refiere también a un acontecer escatológico e histórico y de la creación. Ahora bien, la diferencia decisiva es que todos esos misterios están incluidos en el misterio de Cristo (también el misterio de la creación: Ef 3, 9; 5, 32), y en que ese misterio escatológico se revela ya desde ahora en el presente, y por cierto en la manifestación de la Iglesia (3, 9s). Con ello el concepto de μυστήριον adquiere un sentido que no puede ser captado por la apocalíptica judía por sí sola.

su dimensión y su presencia, de su «Cuerpo», de la Iglesia. Pero, aun desde tal aspecto, el misterio es el misterio de la sabiduría, por cuanto esa sabiduría, que es en Cristo la sabiduría de la creación, sale a la luz ahora en la Iglesia (3, 10).

Con esto queda claro que el misterio que Dios nos ha dado a conocer, según 1, 9, y cuya comunicación nos hace sabios y prudentes, se contempla desde aquello que el apóstol dice, en otras partes y en nuestra carta, que es el misterio de Dios en Cristo, el misterio de su sabiduría, el misterio de Cristo como su sabiduría y el misterio de la Iglesia como Cuerpo de Cristo y de su sabiduría. Pero no como tres misterios, sino como un mismo y único misterio. Es el misterio de la sabiduría de Dios, de esa sabiduría que es Cristo, y que se manifiesta en su Cuerpo, que es la Iglesia integrada por judíos y gentiles. Es el misterio de la Iglesia, la cual —como Cuerpo de Cristo— es la manifestación de la sabiduría de Dios. Ahora bien, en 1, 9 se dice que este misterio es «el misterio de su voluntad», donde, como sabemos ya, esa voluntad es la providencial voluntad salvífica de Dios. Él es, en relación con lo que él quiere, Cristo en la Iglesia como manifestación de su sabiduría (de la sabiduría de Cristo). Por consiguiente, la gracia, que Dios nos ha prodigado abundantemente, es también la de regalarnos sabiduría y prudencia. Dios lo hizo, al revelarnos el misterio de su voluntad salvífica. Ahora bien, este misterio es la sabiduría de Dios en Cristo y en su Cuerpo, que es la Iglesia.

Una vez que consta ya este sentido del misterio, resultará más fácil determinar cuál es la construcción y el contenido de los siguientes miembros de la oración. Probablemente, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ hasta τῶν καιρῶν hay que referirlo a γνωρίσας ἡμῖν y entender ἀνακεφαλαιώσασθαι como lo que se propone la voluntad de Dios y lo que es su misterio[66]. Dios ha dado a conocer el misterio de su voluntad, a saber, el Cuerpo de Cristo integrado por judíos y gentiles. Este dar a conocer corresponde al decreto que Dios había adoptado anticipadamente en Cristo y que se proponía la realización del pléroma

66. Otras posibilidades de comprender el texto son las siguientes: 1) Entender como una sola frase κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ con ἀνακεφαλαιώσασθαι y suponer que la primera expresión depende de la segunda, y comprender todo el conjunto como explicación del μυστήριον τοῦ θεοῦ, y, por tanto, traducir así: «Nos dio a conocer el misterio de su voluntad, a saber, según el decreto que él había dispuesto en sí de antemano, para la realización de la plenitud de los tiempos, y que consistía en que todo tuviera en Cristo su Cabeza»... 2) Hacer que κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ hasta ἐν αὐτῷ se refiera a γνωρίσας y que εἰς οἰκονομίαν se refiera a ἀνακεφαλιώσασθαι. Entonces, el primer miembro de la frase sería paralelo al κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ del v. 5 ó al κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος del v. 7, εἰς οἰκονομίαν indicaría el fin último del ἀνακεφαλαιώσασθαι. 3) Hacer que κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ hasta τῶν καιρῶν se refiera a τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Es difícil adoptar aquí una decisión clara.

de los tiempos, de forma que, ahora que se revela el misterio, se realiza aquel decreto. Ahora bien, la finalidad de ese misterio de su voluntad es: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ[67]. Es cierto que ἀνακεφαλαιώσασθαι queda muy alejado de θέλημα. Ahora bien, el carácter de nuestras frases es que van desarrollando una tras otra las ideas, aunque todo había sido ya concebido de antemano. Además, el orden de sucesión de las ideas va estructurando las frases sin tener en cuenta la corrección estilística. Como ἀνακεφαλαιώσασθαι indica la finalidad de todo el conjunto y descorre, como quien dice, la última perspectiva, por eso mismo se halla al final de la contemplación de la triple bendición. Y precediendo a ese final, cosa que hay que tener en cuenta, y también como explicación de γνωρίσας o de ἐπερίσσευσεν... ἐν πάσῃ σοφίᾳ κτλ. se indica el camino que conduce a este fin o la manera en que Dios alcanza ese fin. En efecto, el deseo de mencionar esta manera es el sentido de la larga expresión introducida por una preposición: expresión larga, cuidadosamente construida y formulada, y que llega desde κατὰ εὐδοκίαν αὐτοῦ hasta τῶν καιρῶν.

Pues bien, ¿cómo hay que entender en concreto esta expresión o complemento introducido por preposición? Dios nos concedió graciosamente sabiduría, comunicándonos a nosotros el misterio de su voluntad, a saber, el misterio de Cristo y de la Iglesia. Pero esto acontece con arreglo a su amorosa decisión. La εὐδοκία, con arreglo a la cual Dios nos concedió graciosamente la «gnôsis» de su misterio, queda caracterizada por la oración de relativo: ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν κτλ. Προτίθεσθαι significa propiamente: proponerse, decidir, véase Rom 1, 13. Pero προ-τίθεσθαι está aquí acentuado y corresponde al προ de προ-ορίσας, y debe entenderse, por tanto, en el sentido de πρὸ καταβολῆς κόσμου. Προτίθεσαι significa una πρόθεσις adoptada antes de todos los tiempos, de la que se habla también en 1, 11; 3, 11, una determinación de Dios adoptada con anterioridad a todo. Pero ἐν αὐτῷ no significa, ciertamente, como traducen muchos intérpretes: «en sí», sino que αὐτός, como también en otras partes, se halla en relación con Cristo[68]. La comunicación del misterio de la voluntad de Dios, misterio que es Cristo mismo, se halla en consonancia con aquella decisión que Dios adoptó ya «en Cristo», antes de todas las cosas, y que, por consiguiente, determinó ya con mirar a Cristo, antes también de todas las cosas. Y ahora, cuando Dios da a conocer su misterio, realiza esa decisión o deter-

67. Lo de κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, juntamente con su complemento, tiene entonces aquí el mismo sentido formal que en el v. 5: es una explicación del verbo determinante.

68. Véanse de nuevo los paralelos en 3, 11.

minación adoptada antes de todos los tiempos. Ahora bien, ¿en qué sentido se determinó Dios, con mirar a Cristo, en aquella decisión suya de entonces, que ahora realiza él en la manifestación de su misterio? Pues se determinó en el sentido de que Dios quiso realizar en él el «pléroma» de los tiempos. La eterna determinación de su «inclinación» y tendencia a Cristo se traduce actualmente en que Dios hace que se dé en Cristo la plenitud de los tiempos. Οἰκονομία tiene en nuestro pasaje, como en 3,2.9; *IgnEf* 18, 2; 20, 1, el sentido verbal, y ya afinado, de «administración», «dispensación» etc.[69], mientras que en Col 1, 25; 1 Cor 9, 17; Lc 16, 2; *IgnEf* 6, 1, etc., véase Is 22, 19.21 LXX se refiere al oficio de administrar. Si en 3, 2 se habla de la administración de la gracia de Dios y se piensa con ello en la revelación del misterio de Dios de que ha sido objeto el apóstol, y en 3, 9 se recuerda la administración del misterio, que consiste en que el apóstol proclame el evangelio y haga que de esta manera nazca la Iglesia, aquí —en nuestro pasaje—, sin que se altere el sentido activo de οἰκονομία, se habla de la administración de la plenitud de los tiempos[70]. La interpretación y traducción corrientes: «para realización en la plenitud de los tiempos», está determinada por el texto de Gál 4,4, texto con el que nuestro pasaje no tiene nada que ver directamente. Es verdad que el πλήρωμα τοῦ χρόνου, la terminación del tiempo, con la que se dio la misión del Hijo, es el presupuesto del πλήρωμα τῶν καιρῶν, que ahora se administra en Cristo Jesús, pero no es lo mismo. «Pléroma», en nuestro pasaje, es la plenitud divina como dimensión[71]. Y οἱ καιροί son los tiempos de la historia que se van sucediendo unos a otros, en el sentido de situaciones históricas subsiguientes[72]. Según esto, el πλήρωμα τῶν καιρῶν son los «tiempos», en cuanto se suceden según se van cumpliendo. El «pléroma» es el espacio de la plenitud de Dios, tal como se temporaliza en los tiempos. Dios, desde antes de todo, destinó a Cristo para administrar

69. Véase ThWB V, 154s (Michel).

70. Pero este paralelismo de los enunciados y también, claro está, el genitivo objetivo τοῦ πληρώματος excluye de antemano la traducción corriente: «para la realización en la plenitud de los tiempos», y con ello también las extrañas paráfrasis que aparecen con bastante frecuencia en los comentarios a nuestro enunciado. Así, por ejemlo, dice Haupt: «El tiempo (es) concebido como un recipiente que se va llenando sucesivamente, no sólo por medio de los diversos acontecimientos (von Soden), sino también por los diversos períodos de tiempo, días, años, épocas humanas, que aquí se designan como καιροί. Pues bien, ahora se ha llegado a la suma total del tiempo». Pero ¿cómo? ¡El tiempo no ha transcurrido en sentido cronológico! ¡Aquí se contempla a la Iglesia, según Ef 2, 7, por contraste con los «futuros eones»! ¿Y desde cuándo el οἰκονομεῖν contenido en οἰκονομία, significa «llenar»?

71. Véase a propósito de 1, 23.

72. Véase Dan 2, 21; 4, 37 LXX; 4, 16.23.25.32 Θ etc., 1 Tim 2, 6; 6, 15; Ign. *Polic.* 3, 2; *Bern* 4, 3.

este «pléroma» de los tiempos, para realizar los tiempos elevados a la dimensión de la plenitud de Dios —como tales—, para llevar a cabo la historia henchida, henchida —a saber— del misterio de la voluntad de Dios, que es Cristo, y que no es ya la historia vacía y que se hunde en el vacío. Pero, ¿en qué forma se lleva a cabo esta realización por Cristo de la historia henchida? Precisamente en el descubrimiento del misterio de la voluntad de Dios orientada hacia Cristo, al desvelar y trasmitir el misterio de esa voluntad —es decir, el misterio de Cristo mismo —a la historia. Por consiguiente, en nuestra frase se indican los siguientes hechos: 1) Dios nos comunicó el misterio de su voluntad. Nos concedió graciosamente la «gnosis» de Cristo. 2) De esta manera, Dios realiza su decreto eterno. 3) En ese decreto, Dios se había comprometido (desde antes de todo) en Cristo y para Cristo. Cristo debía «administrar» los tiempos de la historia, los cuales se integran por medio de él en la dimensión de la plenitud de Dios. 4) Al fluir hacia nosotros la sabiduría y la prudencia, al revelársenos el misterio de Dios, se realiza ahora aquel eterno propósito de Dios en Cristo. Cuando nos comunica el misterio eterno de su voluntad, y nos concede así graciosamente la sabiduría consistente en el conocimiento de su voluntad, Dios hace que los tiempos de la historia se hallen en su plenitud.

Ahora bien, los enunciados de 1,9 y 10a concuerda con el v. 10b, que enuncia ahora lo que quiere esa voluntad de Dios, que se está realizando ahora, y cuál es, por consiguiente, la finalidad activa de Dios que está oculta en toda la realización de la plenitud de los tiempos: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ. Puesto que ἀνακεφαλαιώσασθαι es en sí un concepto ambiguo[73], tenemos que

73. 'Ανακεφαλαιοῦν es un término discutido, por ser ambiguo. Sin mencionar aquí los diversos lugares en que aparece este término (véase ThWB III, p. 681s [Schlier]; W. Staerk, RAC I, p. 411-414; Hanson, p. 125s; Maurer, *loc. cit.*, 164s), podemos afirmar aquí que el citado término significa: 1) desglosar en κεφάλαια, dividir en secciones principales; 2) recopilar y terminar; 3) hacer un κεφάλαιον (es decir, una suma) de algo, en el sentido de efectuar una adición para obtener una suma y expresar algo sumariamente; 4) repetir, por cuanto una síntesis de toda índole es una repetición; 5) consolidar, confirmar y reforzar. La repetición efectuada mediante una síntesis es una manera de reforzar y confirmar. Basándonos en el uso general del idioma, no es posible adoptar aquí una decisión con respecto a nuestro pasaje. Así lo demuestran los ejemplos tomados de las diversas traducciones e interpretaciones antiguas y modernas, que —además— no suelen ser en sí mismas muy uniformes: κεφαλήν ἐπιτιθέναι Crisóstomo, Beck, véase von Soden; συνάφαι (συντέμνειν) Crisóstomo, Teodoreto, Teododo de Mopsuestia, Estius, von Soden, Henle, Belser; ἀνανεῶσαι Juan Damasceno; *summatim comprehendere, colligere* Klöpper, Vosté; *recolligere* Klöpper, Vosté; *unire* Westcott, Vosté, Scott, Huby; *recapitulare* Tertuliano, Jeronimo; Véase Iren. I, 3, 4; I, 10, 1; III, 22, 2; IV, 11, 3; Estius, Vosté, Benoit, RB 46 (1937) 354; *restaurarse* Ambrosister (Tomás de Aquino); *reintegrare* Tomás de Aquino; *instaurarse* vg, Victorino, Agustín (*Ench.* c. 62 PL 40, 261), Tomás de Aquino, Estius.

A base del texto de Rom 13, 9 no es posible adoptar tampoco ninguna decisión, ya

minación adoptada antes de todos los tiempos. Ahora bien, ¿en qué sentido se determinó Dios, con mirar a Cristo, en aquella decisión suya de entonces, que ahora realiza él en la manifestación de su misterio? Pues se determinó en el sentido de que Dios quiso realizar en él el «pléroma» de los tiempos. La eterna determinación de su «inclinación» y tendencia a Cristo se traduce actualmente en que Dios hace que se dé en Cristo la plenitud de los tiempos. Οἰκονομία tiene en nuestro pasaje, como en 3,2.9; *IgnEf* 18, 2; 20, 1, el sentido verbal, y ya afinado, de «administración», «dispensación» etc.[69], mientras que en Col 1, 25; 1 Cor 9, 17; Lc 16, 2; *IgnEf* 6, 1, etc., véase Is 22, 19.21 LXX se refiere al oficio de administrar. Si en 3, 2 se habla de la administración de la gracia de Dios y se piensa con ello en la revelación del misterio de Dios de que ha sido objeto el apóstol, y en 3, 9 se recuerda la administración del misterio, que consiste en que el apóstol proclame el evangelio y haga que de esta manera nazca la Iglesia, aquí —en nuestro pasaje—, sin que se altere el sentido activo de οἰκονομία, se habla de la administración de la plenitud de los tiempos[70]. La interpretación y traducción corrientes: «para realización en la plenitud de los tiempos», está determinada por el texto de Gál 4,4, texto con el que nuestro pasaje no tiene nada que ver directamente. Es verdad que el πλήρωμα τοῦ χρόνου, la terminación del tiempo, con la que se dio la misión del Hijo, es el presupuesto del πλήρωμα τῶν καιρῶν, que ahora se administra en Cristo Jesús, pero no es lo mismo. «Pléroma», en nuestro pasaje, es la plenitud divina como dimensión[71]. Y οἱ καιροί son los tiempos de la historia que se van sucediendo unos a otros, en el sentido de situaciones históricas subsiguientes[72]. Según esto, el πλήρωμα τῶν καιρῶν son los «tiempos», en cuanto se suceden según se van cumpliendo. El «pléroma» es el espacio de la plenitud de Dios, tal como se temporaliza en los tiempos. Dios, desde antes de todo, destinó a Cristo para administrar

69. Véase ThWB V, 154s (Michel).

70. Pero este paralelismo de los enunciados y también, claro está, el genitivo objetivo τοῦ πληρώματος excluye de antemano la traducción corriente: «para la realización en la plenitud de los tiempos», y con ello también las extrañas paráfrasis que aparecen con bastante frecuencia en los comentarios a nuestro enunciado. Así, por ejemlo, dice Haupt: «El tiempo (es) concebido como un recipiente que se va llenando sucesivamente, no sólo por medio de los diversos acontecimientos (von Soden), sino también por los diversos períodos de tiempo, días, años, épocas humanas, que aquí se designan como καιροί. Pues bien, ahora se ha llegado a la suma total del tiempo». Pero ¿cómo? ¡El tiempo no ha transcurrido en sentido cronológico! ¡Aquí se contempla a la Iglesia, según Ef 2, 7, por contraste con los «futuros eones»! ¿Y desde cuándo el οἰκονομεῖν contenido en οἰκονομία, significa «llenar»?

71. Véase a propósito de 1, 23.

72. Véase Dan 2, 21; 4, 37 LXX; 4, 16.23.25.32 Θ etc., 1 Tim 2, 6; 6, 15; Ign. *Polic*. 3, 2; *Bern* 4, 3.

este «pléroma» de los tiempos, para realizar los tiempos elevados a la dimensión de la plenitud de Dios —como tales—, para llevar a cabo la historia henchida, henchida —a saber— del misterio de la voluntad de Dios, que es Cristo, y que no es ya la historia vacía y que se hunde en el vacío. Pero, ¿en qué forma se lleva a cabo esta realización por Cristo de la historia henchida? Precisamente en el descubrimiento del misterio de la voluntad de Dios orientada hacia Cristo, al desvelar y trasmitir el misterio de esa voluntad —es decir, el misterio de Cristo mismo —a la historia. Por consiguiente, en nuestra frase se indican los siguientes hechos: 1) Dios nos comunicó el misterio de su voluntad. Nos concedió graciosamente la «gnosis» de Cristo. 2) De esta manera, Dios realiza su decreto eterno. 3) En ese decreto, Dios se había comprometido (desde antes de todo) en Cristo y para Cristo. Cristo debía «administrar» los tiempos de la historia, los cuales se integran por medio de él en la dimensión de la plenitud de Dios. 4) Al fluir hacia nosotros la sabiduría y la prudencia, al revelársenos el misterio de Dios, se realiza ahora aquel eterno propósito de Dios en Cristo. Cuando nos comunica el misterio eterno de su voluntad, y nos concede así graciosamente la sabiduría consistente en el conocimiento de su voluntad, Dios hace que los tiempos de la historia se hallen en su plenitud.

Ahora bien, los enunciados de 1,9 y 10a concuerda con el v. 10b, que enuncia ahora lo que quiere esa voluntad de Dios, que se está realizando ahora, y cuál es, por consiguiente, la finalidad activa de Dios que está oculta en toda la realización de la plenitud de los tiempos: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ. Puesto que ἀνακεφαλαιώσασθαι es en sí un concepto ambiguo[73], tenemos que

73. 'Ανακεφαλαιοῦν es un término discutido, por ser ambiguo. Sin mencionar aquí los diversos lugares en que aparece este término (véase ThWB III, p. 681s [Schlier]; W. Staerk, RAC I, p. 411-414; Hanson, p. 125s; Maurer, *loc. cit.*, 164s), podemos afirmar aquí que el citado término significa: 1) desglosar en κεφάλαια, dividir en secciones principales; 2) recopilar y terminar; 3) hacer un κεφάλαιον (es decir, una suma) de algo, en el sentido de efectuar una adición para obtener una suma y expresar algo sumariamente; 4) repetir, por cuanto una síntesis de toda índole es una repetición; 5) consolidar, confirmar y reforzar. La repetición efectuada mediante una síntesis es una manera de reforzar y confirmar. Basándonos en el uso general del idioma, no es posible adoptar aquí una decisión con respecto a nuestro pasaje. Así lo demuestran los ejemplos tomados de las diversas traducciones e interpretaciones antiguas y modernas, que —además— no suelen ser en sí mismas muy uniformes: κεφαλήν ἐπιτιθέναι Crisóstomo, Beck, véase von Soden; συνάφαι (συντέμνειν) Crisóstomo, Teodoreto, Teododo de Mopsuestia, Estius, von Soden, Henle, Belser; ἀνανεῶσαι Juan Damasceno; *summatim comprehendere, colligere* Klöpper, Vosté; *recolligere* Klöpper, Vosté; *unire* Westcott, Vosté, Scott, Huby; *recapitulare* Tertuliano, Jeronimo; Véase Iren. I, 3, 4; I, 10, 1; III, 22, 2; IV, 11, 3; Estius, Vosté, Benoit, RB 46 (1937) 354; *restaurarse* Ambrosister (Tomás de Aquino); *reintegrare* Tomás de Aquino; *instaurarse* vg, Victorino, Agustín *(Ench.* c. 62 PL 40, 261), Tomás de Aquino, Estius.

A base del texto de Rom 13, 9 no es posible adoptar tampoco ninguna decisión, ya

decidir cuál es el sentido que tiene en nuestro pasaje basándonos en el contexto inmediato y en el contexto amplio de nuestra carta. Y entonces se ve con claridad que el apóstol considera ἀνακεφαλαιώσασθαι, aunque no se deriva de κεφαλή, sino de κεφάλαιον, como un concepto en el que podía reflejar con una sola palabra lo que en 1, 22 se describe de la siguiente manera: αὐτὸν διδόναι κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ. El hecho de ἀνακεφαλαιώσασθαι el universo en Cristo significa que Dios da al universo —en Cristo— una cabeza superior («supraordenada»), bajo la cual el universo se una y se instaure. Puesto que Cristo llega a ser la cabeza del universo, al mismo tiempo que llega a ser la cabeza de la Iglesia y, por medio de ella (que es su cuerpo o su «pléroma»), el universo alcanza su «pléroma» (1, 23), ἀνακεφαλαιώσασθαι es 1) instituir como cabeza, y 2) unir y elevar, pero ambas cosas en un solo acontecer. Ahí tiene su razón de ser las diversas y diferentes traducciones fundamentales que se dan de esta expresión. Se halla también en consonancia con ello el que τὰ πάντα signifique la totalidad de las cosas creadas, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, los poderes y los hombres, lo visible y lo invisible, véase Col 1, 16[74]. Todo el universo tiene en Cristo su cabeza, y así, por ser el universo sometido a él, se halla unido e instaurado *a principio*, es decir, orientado hacia él. Ahora bien, la Iglesia es el lugar en que esto llega a ser conocido y reconocido, y donde se hace realidad lo de que Cristo es Cabeza de su «Cuerpo». Ahora bien, en su Cuerpo significa siempre: por medio de su Cuerpo, por cuanto Cristo, a través de la Iglesia, refiere a sí, o mantiene sometido a sí, el universo que le está sometido y que queda bajo él. Si contemplamos esta realidad, que se verá luego en nuestra carta con mayor claridad, entonces podemos traducir ἀνακεφαλαιώσασθαι por «dar una Cabeza» y por «instaurar» y «elevar», según que en cada caso queramos recalcar el principio o el fin de este hecho de «poner a Cristo como cabeza» del universo.

Si entendemos de esta manera ἀνακεφαλαιώσασθαι, entonces nos daremos cuenta también de 1) por qué se hace diferencia entre οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν y ἀνακεφαλαιώσασθαι, 2) por qué se mencionan ambas cosas sucesivamente, y 3) en qué sentido se menciona ἀνακεφαλαιώσασθαι como el fin último de la

que en dicho pasaje se habla de ἀνακεφαλαιοῦσθαι los mandamientos ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ, mientras que en nuestro pasaje se habla de hacer lo mismo con todas las cosas en Cristo. De todos modos, Rom 13, 9 demuestra que Pablo conoce ἀνακεφαλαιοῦν en el sentido de «sintetizar». Véase *Bern* 5, 11.

74. Véase, a propósito de τὰ πάντα, en tal sentido enfático, 4, 15; 1 Cor 15, 27s; Flp 3, 21; Heb 1, 3; Ap 4,11; con resonancia de fórmulas estoicas que expresan poder omnímodo: Rom 11, 36; 1 Cor 8, 6; Cor 8, 6; Heb 2, 10.

voluntad de Dios. El propósito eterno de Dios de realizar en Cristo la historia cumplida, es realizado ahora que Dios revela el misterio de su voluntad, y todo el que lo reconoce es integrado en ese misterio, en Cristo, en su Cuerpo y, por consiguiente, en la dimensión de la historia cumplida. De esta manera se realiza ahora ya en *un* lugar, precisamente en el lugar en que se cumple la historia, lo de «instaurar todas las cosas en Cristo», lo cual comenzó ya en el fundamento, cuando Cristo fue exaltado a la derecha de Dios, por encima de todos los poderes y autoridades, y fue dado a la Iglesia como Cabeza. ¿Cuál es la voluntad de Dios? Toda esta «recapitulación» del universo por Cristo, el hecho de que Cristo sea la Cabeza en que se unan todas las cosas, si es que tenemos en cuenta el fin que Dios se propuso. La realización de la historia elevada hasta la dimensión de Cristo, mediante la integración de dicha historia en la dimensión de Cristo, que es la Iglesia, si es que tenemos en cuenta la forma en que se lleva a cabo este fin. Esta voluntad es un misterio. Ella constituye el fundamento de la historia, antes de la creación de todas las cosas, y no se manifiesta en dicha historia ni en su tradición, en su pensar, en sus creaciones literarias y en sus acciones. Pero ahora ha sido revelada por Dios, y ahora podemos experimentarla y manifestarla en forma de una historia que se ha cumplido y que se está cumpliendo provisionalmente. La revelación del misterio de la voluntad divina ha puesto en el mundo un lugar de sabiduría y prudencia: la Iglesia.

Así que los miembros de la Iglesia son, según el apóstol, los que han recibido la triple bendición: fueron bendecidos como los que, desde siempre y antes de todas las cosas, fueron elegidos y destinados por Dios —en Cristo— para la condición santa de hijos; como los que fueron agraciados en el Amado con el perdón de los pecados mediante la sangre de Cristo, y como los que llegaron a ser sabios y prudentes mediante la revelación del misterio de la voluntad de Dios. Como se indicaba ya en la formulación de 1, 3, en la que se aludía a Dios Padre, a Dios Hijo y a Dios Espíritu santo, se piensa también ahora en la Trinidad, al desarrollar esa proposición en 1, 4-10. Dios Padre nos eligió, Dios Hijo nos reconcilió, y Dios Espíritu santo nos dio sabiduría. Claro está que los actos salvíficos no son atribuidos expresamente a uno o a otro, y el uno no actúa sin el otro. Pero, de manera implícita, la conciencia de una Trinidad económica estructura nuestra sección. El centro de esa Trinidad y el Mediador de toda su bendición es Cristo. Todo acontece «en él».

En él —prosigue el apóstol— nos hallamos todos. Por eso participamos todos de la bendición de Dios. Pues bien, en la tercera «estrofa» de la *eulogía* se desarrolla esta idea en dos aspectos (1, 10b-14). Hasta ahora, Pablo había hablado únicamente de «nosotros», los que

hemos recibido la bendición. En este momento, el apóstol diferencia ese amplio ἡμεῖς, y por cierto en el sentido de introducir primeramente un «nosotros», en sentido más estricto y especial, pero sin explicitarlo mediante un ἡμεῖς[75]. Se trata del «nosotros» en el que el apóstol puede incluirse frente a un «vosotros». Por él se entiende, sin duda, el «nosotros los cristianos procedentes del judaísmo». Luego los contrapone a los cristianos procedentes de la gentilidad, entre quienes se cuentan los destinatarios y lectores de su carta, y a los cuales se dirige él expresamente. Hace que en el v. 10b preceda un enfático ἐν αὐτῷ, que apenas necesita ser completado por un ἐσμέν o el complemento de algún verbo, porque nos encontramos estilísticamente en un himno. ¡En él! —en el que nosotros fuimos elegidos, redimidos, iluminados, y en quien todas las cosas tienen su Cabeza—, en él estamos nosotros. Y «nosotros» estamos en él, como los que en él «recibimos nuestra heredad». Si κληροῦν[76] debe entenderse aquí como derivado de κλῆρος, entonces este término incluye tres momentos: el de la asignación, el del lugar de vida escatológico (celestial) y el del nuevo Israel. En Cristo nos ha asignado Dios a nosotros, los cristianos procedentes del judaísmo, la tierra prometida que habríamos de heredar. En Cristo se ha cumplido la promesa y la esperanza de Israel. Con este enunciado fundamental se hallan en consonancia las formulaciones que vienen a continuación. Si se independiza el participio pasivo de aoristo, entonces el segundo enunciado dice así: para ello fuimos destinados de antemano. «De antemano», aquí, no se refiere probablemente a antes de la fundación del mundo, sino que se refiere al tiempo antes del κληρωθῆναι ἐν αὐτῷ, es decir, antes de la venida de Cristo. Esto incluye luego, en sentido más amplio, y conforme a la realidad de las cosas: antes que los gentiles. Ahora bien, aquel que, antes ya de Cristo, había destinado a los cristianos procedentes del

75. Pero tal ἡμεῖς está indicado ya por el καί que precede a ἐκληρώθημεν. Porque el καί no significa que *también* nosotros hemos recibido en *él* nuestra heredad, sino que nosotros hemos recibido, *también* en él, nuestra heredad. La formulación supone que del ser-ἐν-αὐτῷ cabría esperar también otro sentido.

76. Véase ThWB III, 763s (Förster). El concepto de κληροῦν aparece únicamente aquí en el nuevo testamento. Y en los LXX aparece sólo dos veces. El sentido concreto es «determinar por medio de la suerte» o, en voz pasiva, ser determinado por la suerte, recibir en suerte. Pero este sentido se perdió en gran parte, de forma que κληροῦσθαι puede significar sencillamente «ser determinado, ser escogido, ser tenido en cuenta». Véase *M. Polyc.* 6, 2; *Diogn.* 5, 4: ὡς ἕκαστος ἐκληρώθη. Precisamente, este sentido ya más afinado puede tener para san Pablo relación íntima con κλῆρος. Κλῆρος es utilizado con frecuencia en los LXX, y en Col 1, 12 está asociado con μερίς, término que a su vez no surge muy alejado de κληρονομία, véase Sal 15, 5; Ef 1, 14.18. A propósito de κλῆρος como concepto espiritualizado que significa una magnitud escatológica, el lugar celestial asignado, véase Dan 12, 13 Θ; Hech 26, 18; *IgnEf* 11, 2; *IgnTrall.* 12, 3; *IgnRom* 1, 2; *IgnFil* 5, 1; *M. Polyc.* 6, 2.

judaismo a recibir en la Iglesia su heredad prometida, es el Dios que realiza su propósito y lleva a cabo todas las cosas según la libre decisión de su voluntad. Aquella predestinación de Israel para su herencia celestial en la Iglesia se halla contenida igualmente en el propósito de Dios. Este propósito, y ninguna otra cosa, fue lo decisivo. Probablemente, la interpretación de Estius, quien se basa en Tomás de Aquino: *non ex meritis, sed mera Dei voluntate nos praedestinari,* quiere afinar demasiado. Pero la libre soberanía de Dios y de su predestinación se halla expresada realmente mediante la referencia a la πρόθεσις de Dios, tanto más que la omnipotencia de su voluntad, con la que Dios realiza aquel propósito y obra todo en general, es relacionada expresamente con el decreto de su voluntad. El verbo ἐνεργεῖν se emplea en sentido transitivo, lo mismo que en 1 Cor 12, 6.11; Gál 3, 5; Flp 2, 13, y significa: poner por obra y obrar. Τὰ πάντα es aquí «todo» («todas las cosas»), y no «el universo», como también en 1 Cor 12, 6 y semejante al πάντα sin artículo que figura en 1 Cor 12, 11. Βουλή[77] es el designio que incluye la adopción de una decisión, como por ejemplo en Hech 2, 23; 4, 28; 19, 1 D; 20, 27; Lc 7, 30; 23, 51; *1 Clem* 27, 6, etc. El término, que no aparece en ningún otro de los textos paulinos, se utiliza con frecuencia en los LXX con el sentido de «decreto divino», por ejemplo en Is 5, 19; Miq 4, 12; Sal 32, 11; 72, 24; Sab 9, 17. La predestinación de Israel para que tuviera su herencia en Cristo, la decidió la voluntad divina que obra todas las cosas. Resulta difícil decir de qué depende concretamente el infinitivo sustantivo εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον κτλ. (v. 12) y en qué sentido debe entenderse: en sentido consecutivo o en sentido final. Tal vez, por el peso del enunciado principal, debamos referirlo a ἐκληρώθημεν y entenderlo en sentido consecutivo, análogamente a como se entiende en Rom 3, 26; 4, 11.16; 7, 4.5 etc.[78]. En todo caso, Israel, que ha recibido ahora en Cristo su heredad, es una alabanza en la que Dios, que así lo quiso, determinó y obró, hace él mismo que resplandezca su loor. *Ad tanta bona praedestinati sumus a Deo, ut ipse in nobis laudetur et glorificetur, tanquam in opere suo, in quo insigniter reluceat eius bonitas et saientia,* dice Estius.

Pero ahora recibe el ἡμᾶς un complemento más preciso, que muestra lo cuidadosamente que el apóstol ha formulado el pensamiento que quiere expresar. Las palabras τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ completan la frase enunciando algo que en el contexto era indispensable. Τοὺς προηλπικότας no es predicado sino que, por el artículo, es aposición a ἡμᾶς[79]. La aposición caracteriza a los predestinados,

77. Véase ThWB I, 631ss (Schrenk); Bauer *sub verbo.*

78. Véase J. Schmid, 203.

79. Así piensan Percy, 266, nota 16; Estius, Staab y otros. Lo entienden como predicado, por ejemplo, Klöpper, Haupt, Dibelius.

dando el detalle ulterior de que fueron los primeros en esperar en Cristo: «los que ya antes habíamos esperado en Cristo». Israel, que ahora había encontrado su heredad en Cristo descubriéndola en la Iglesia, había recibido ya su predestinación —por obra de Dios— integrándola en su esperanza. Los cristianos procedentes del judaísmo aportaron su predestinación divina a la Iglesia, por cuanto en su esperanza habían estado ya en Cristo. Lo habían hecho como los que antes habían esperado a Cristo y esperado en Cristo. Y ahora lo único que habían hecho era responder «al evangelio», «que él (Dios) prometió de antiguo por sus profetas en las santas escrituras» (Rom 1,2; véase 3,21; 16,26). Por ser «los hijos de la promesa», eran «los hijos de Dios» (véase Rom 9,6ss). El empleo del perfecto en προηλπικότας, por contraste con el aoristo προορισθέντες, designa el estado permanente de aquella esperanza[80]. Las palabras ἐν τῷ Χριστῷ no sólo significan al Cristo en quien ellos esperaron, como en 1 Cor 15,19; véase 2 Re 18,5 (Sal 55,5), sino también —y más que nada— al Cristo en quien ellos estaban ya, por ser los que esperaban. El hecho de esperar en virtud de la promesa de Cristo suscitadora de esperanza, abrió para ellos el ser en Cristo con la modalidad de un ser en esperanza. El προ, clarísimamente, no debe entenderse como una anticipación en el tiempo. Pero está en consonancia con él el προ de προορισθέντες. Indica que «antes de Cristo» significa el tiempo «antes de que la fe viniese» (Gál 3,23)[81]. Y, partiendo de ahí, está claro también que lo de ἡμεῖς no se refiere a los cristianos en general, no se refiere a un grupo cualquiera de cristianos, sino a los judeocristianos, entre quienes se cuenta el apóstol, o en cuyo nombre habla en este caso. ¿Quiénes iban a ser «los que ya antes habían esperado en Cristo» sino aquella parte del Israel según la carne, que vivía de la promesa?[82].

80. Véase P. Joüon, *Notes philologiques sur quelques versets de l'épître aux Éphésiens:* Rech. Sc. Rel. 26 (1936) 454s.

81. Así piensan, por ejemplo, Ambrosiaster, Cornelius a Lapide, von Soden, Meyer, Westcott, Belser, Huby. Véase también Tert. *Adv. Marc.* 5, 17: *qui enim praesperasse potuerunt, id est ante sperasse in Deum, quam venisset, nisi Judaei, quibus Christus praenuntiabatur ab initio?* La referencia del πρό a los gentiles, una referencia que no debe excluirse por completo, «porque ellos (los judíos) participaron del evangelio antes que los gentiles», la sostienen Crisóstomo, Benz, Estius, von Harless, Klöpper, von Soden (Scott).

82. Haupt, Staab. Véase Ewald, Percy, 266, nota 16; Dahl, *o. c.*, 256, refieren el πρό a todos los cristianos que «antes del tiempo del cumplimiento» o «antes de entrar en el disfrute pleno y antes de la revelación de esos bienes, dirigieron ya la esperanza hacia ellos, en virtud de nuestra unión con Cristo». Dibelius cree que lo de προηλπικότας «se enuncia desde el punto de vista de la consumación, que se tiene en perspectiva mediante el aoristo ἐκληρώθημεν y que no queda despojada de su futuridad. El citado autor traduce así: «nosotros, que fuimos elegidos para que, para alabanza de su gloria, esperásemos ya desde ahora en Cristo». De manera parecida piensa también W. Bieder, Das *Geheimnis des Christus nach dem Epheserbrief:* ThZ 11 (1955) 329-343, p. 334. Pero, prescindiendo de que no se habla, según el contexto, de una participación escatológica concreta en el κλῆρος, la esperanza de los cristianos no se expresa con el verbo προελπίζειν, sino con el verbo ἐλπίζειν.

Pero no sólo los cristianos procedentes del judaísmo están «en él», sino también los cristianos procedentes de la gentilidad, concretamente los paganocristianos a quienes el apóstol dirige su carta. A ellos se refiere expresamente este v. 13, y con ello se aparta del tenor literal del himno, más intensamente aún de lo que había hecho en el v. 10bs. Claro está que, primeramente, repite el primer ἐν ᾧ y enlaza así el nuevo enunciado con el ἐν αὐτῷ precedente. Este segundo ἐν ᾧ, que introduce un anacoluto[83], es recogido de nuevo por un tercero. La frase ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς no necesita ser completada por un ἐστέ. El predicado no hay que verlo ni en ἐκληρώθημεν ni en προηλπικότας. Gramaticalmente, no es tampoco ἐσφραγίσθητε el predicado, aunque este verbo realiza de hecho la función de predicado. Evidentemente, Pablo quiso decir originalmente: también vosotros, los cristianos procedentes de la gentilidad, habéis recibido el Espíritu santo, por ser los que habéis escuchado el evangelio. Pero luego no le bastó esto. Sino que acude a su mente la situación en que esos cristianos recibieron el Espíritu santo. Y, por este motivo, repite otra vez el ἐν ᾧ y añade a ἀκούσαντες el participio πιστεύσαντες, a fin de mencionar de manera completa e inequívoca el presupuesto para ἐσφραγίσθητε. Al recordar que «fuisteis sellados con el Espíritu santo», el apóstol llega a lo que constituía la meta de su pensamiento. Y en esa idea descansa el peso de la frase, la cual queda un poco perturbada por la referencia al camino por el que se llegó a ese «sellado».

Pues bien, de los cristianos procedentes de la gentilidad se dice en primer lugar que están en Cristo por ser los que escucharon la palabra de la verdad. El apóstol se mueve aquí dentro de la terminología del lenguaje de misión. El ἀκούειν presupone, según Rom 10, 14ss, el κηρύσσειν y consiste en la aceptación (en «dar oídos») al anuncio misionero, véase Hech 2, 37; 13, 7.44; 19, 10: ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, 1 Jn 2,7, etc. El anuncio misionero se denomina aquí ὁ λόγος τῆς ἀληθείας. Según Col 1,5: τὴν ἐλπίδα... ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου, donde τοῦ εὐαγγελίου es genitivo epexegético[84], esta palabra de la verdad se identifica con el evangelio. El concepto de ὁ λόγος τῆς ἀληθείας no está todavía bien afinado en nuestro pasaje, como lo demuestra el paralelo τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν. Y, así, la relación entre λόγος y ἀλήθεια hay que precisarla en el sentido de que este evangelio es la palabra en que se expresa la verdad (en el que la verdad dice su palabra). La verdad no se entiende aquí en el sentido de una doctrina

83. Véase Percy, 211; 2 Cor 4, 6.

84. Véase 2 Cor 6, 7; 2 Tim 2, 15; Sant 1, 18; y también la *Oda de Salomón* 8, 8: «Escuchad la palabra de la verdad y recibid el conocimiento del Altísimo».

verdadera, como por ejemplo en 1 Tim 2,4; 3,15; 4,3; 6,5; 1 Pe 1,22; 2 Pe 1,12, etc., sino en un sentido más primitivo, como por ejemplo, en Gál 5,7; 2 Tes 2, 10ss. Significa la verdad desvelada y válida, la verdad revelada como tal[85]. Ahora bien, a esta palabra de la verdad, teniendo en cuenta el efecto intencionado que ha surtido en los cristianos a quienes se dirige la palabra, puede denominarse también τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν. Esto no se refiere al evangelio que proclama vuestra salvación, en el sentido en que en Hech 13,26 se habla del λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης. Sino que significa, más bien, que el evangelio es el que os ha salvado, según aquello de que el evangelio es δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, Rom 1,16; véase 1 Cor 1, 18ss. Esta salvación se realizó porque en el evangelio se expresó la verdad, y ellos la escucharon y, además, llegaron a la fe. Πιστεῦσαι hace referencia a un acontecimiento único. Este acontecimiento sigue a ἀκοῦσαι y es presupuesto para σφραγίζεσθαι. Pero ¿cuándo llegaron ellos a la fe? En el bautismo, en el cual la fe adquirida por el oír se expresó en la *homología* y llegó a la decisión[86]. De la fe en este sentido se habla en otros pasajes paulinos y también en los Hechos de los apóstoles. Véase, además de Rom 10,9ss, Rom 13,11; 1 Cor 15,2. En los Hechos de los apóstoles, además de 2,44; 4,4.32; 13,48; 14,1; 15,7; 17,12.24, véase principalmente 8,37 D y 19,2s como testimonios del uso lingüístico al que nos referimos, en el que πιστεῦσαι tiene el sentido general de hacerse cristiano e incluye el bautismo[87]. Inversamente, cuando se habla sucesivamente de ἀκούειν y βαπτίζεσθαι y no se menciona πιστεύειν, por ejemplo en 2,37s.41; 16,14s.32s; 19,5, entonces en el concepto de βαπτίζεσθαι está incluido el de πιστεύειν. El «creer» en este sentido, que se refiere al acto de fe con ocasión del bautismo y que no menciona dicho bautismo por considerarlo como cosa obvia, es también el acto que pone el neófito «en Cristo», de suerte que puede afirmarse de él, como de los gentiles a que se refiere nuestro pasaje, que ha sido «sellado» «*en* Cristo». El bautismo, del que forma parte el acto de fe por el que se confiesa a Cristo, eleva al bautizado hasta la dimensión de Cristo: Rom 6,3ss; 1 Cor 10,1s; 12,13; Gál 3,26s. Y, así, habrá que entender σφραγίζειν en el sentido de que se refiere a un proceso que, con ocasión del bautismo, se realiza en los bautizados. Pues bien, hay una serie de pasajes —de nuevo en los Hechos de los apóstoles, cuyo lenguaje habla san Pablo en nuestro pasaje, que

85. Véase 2 Cor 4, 2, donde está bien claro que el anuncio no adulterado del λόγος τοῦ θεοῦ es la φανέρωσις τῆς ἀληθείας, el manifestar la verdad a la luz del día.

86. Véase la relación íntima entre ὁμολογεῖν y πιστεύειν en Rom 10, 9. En el bautismo ὑπηκούσατε... ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς (Rom 6, 17).

87. Véase M. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, 1932, 114ss.

tiene presente la situación de la misión— que en tales contextos mencionan también al πνεῦμα. En Hech 2,37ss, por ejemplo, encontramos las siguientes palabras clave: ἀκούειν-μετανοεῖν-βαπτίζεσθαι-λαμβάνειν τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύατος. En Hech 8,12 las palabras clave son las siguientes: εὐαγγελίζεσθαι-πιστεύειν-βαπτίζεσθαι, 13 πιστεύειν-βαπτίζεσθαι, 15ss προσεύχεσθαι (pedir el πνεῦμα ἅγιον)-ἐπιτίθεσθαι τὰς χεῖρας-λαμβάνειν πνεῦμα ἅγιον, 35ss εὐαγγελίζεσθαι-πιστεύειν-βαπτίζεσθαι-πνεῦμα ἅγιον (v. 1), 15,7 ἀκοῦσαι τὸν λόγον-πιστεῦσαι-πνεῦμα ἅγιον, 19,5s (ἀκούειν)-βαπτίζεσθαι-ἐπιτιθέναι χεῖρας-πνεῦμα ἅγιον.

Por consiguiente, la recepción del Espíritu santo se pone en relación —en parte— con el bautismo en general (2,37ss; 8,35ss. v. 1; 15,7), y —en parte también— con la imposición de las manos en particular, con ocasión del bautismo (8,15ss; 19,5s, en dos pasajes donde se reflexiona sobre la manera de la comunicación). Claro está que es posible, por un lado, que también los demás pasajes en los que no se menciona la imposición de las manos, la presupongan no obstante como acto comunicador del πνεῦμα. Pero, por otra parte, es también posible, y tal vez más probable, que la imposición de las manos, con ocasión del bautismo, no se fuera considerando sino paulatinamente como acción comunicadora del πνεῦμα. Pues bien, si contemplamos ahora Ef 1,13 a la luz de los textos citados, no podemos evitar la sospecha de que el σφραγίζεσθαι, que se menciona después del «oír» y del «llegar a la fe», designe la imposición de las manos por medio de la cual se comunicaba el *Pneûma*. El concepto de σφραγίζειν podría estar relacionado con las ideas, muy generales, de «sellar» en el sentido del «estigmatizar» (literalmente: «marcar con hierro candente») religioso que hacía que el que llevara ese signo de la divinidad, pasara a ser propiedad suya y quedase bajo su protección[88]. Pero es más obvia la significación derivada del antiguo testamento y del judaísmo, que consideraba el sello como el signo escatológico de protección y propiedad[89]. Ahora bien, no se indica qué era lo específico

88. Podemos prescindir aquí de las numerosas significaciones que posee σφραγίζειν y el sustantivo σφραγίς en general. Nos interesan únicamente aquellos pasajes en los que se habla del σφραγίζειν de personas. En todo ello, apenas hacen el caso, para dilucidar el lenguaje de la Carta a los efesios, los datos, sumamente inciertos y —desde luego— muy aislados, sobre la σφραγίς en las religiones mistéricas.

89. Desde luego, el concepto de σφραγίζειν y σφραγίς, que en sí es conocido, no se utiliza en las traduciones griegas. Encontramos la idea del sellado escatológico en Is 44, 5 y parcialmente en Ez 9, 4ss. En este último pasaje, el ángel escribano recibe el encargo divino de poner una señal de protección en la frente de los jerosolimitanos que no participaron en las abominaciones, y los demás ángeles reciben el encargo de ejecutar el juicio contra los que no tenían esa señal. Καὶ δὸς τὸ σημεῖον ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν ἀνδρῶν, se dice nueve veces, según la formulación de los LXX. En *SalSal* 15, 6 se habla

de la asociación de la *sphragís* con el *Pneûma*. Tan sólo por el contexto se llega a saber qué es lo que quiere decirse con σφραγίζεσθαι.

Al *Pneûma* se le caracteriza, por un lado, como el Espíritu santo «prometido»[90]. Tal vez, el calificativo τῷ ἁγίῳ se ha puesto al fin de la frase, para darle más énfasis, y recuerda entonces la elección eterna para la santidad, que se realiza inicialmente en el Espíritu santo[91]. Por otra parte, al *Pneûma* se le llama ὁ ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας. Es, por consiguiente, una prenda, una entrega inicial, de la posesión de

del σημεῖον τοῦ θεοῦ ἐπὶ δικαίους εἰς σωτηρίαν. Los protegerá de la cólera de Dios. Por el contrario, según el v. 9, los pecadores llevan en su frente el σημεῖον τῆς ἀπωλείας: καὶ ἡ κληρονομία τῶν ἁμαρτωλῶν ἀπώλεια καὶ σκότος, v. 10a. En *4 Esd* 6, 5s se dice: «Al principio del mundo..., antes de que fueran desechadas las maquinaciones de los pecadores, y de que fueran sellados los que reunían tesoros de fe: entonces todo lo había pensado yo ya de antemano». Al mismo conjunto de ideas pertenece, sin duda, el empleo de σφραγίζειν en Ap 7, 3s.5.8, donde los que están sellados con la σφραγὶς θεοῦ ζῶντος son los que van a quedar a salvo del juicio del demonio (7, 2; véase 9, 4). Una contrapartida de ese sello es el χάραγμα, que consiste en el nombre o el número de la bestia (Ap 13, 16s; 19, 20). Los ciento cuarenta y cuatro mil sellados llevan el nombre del Cordero καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν (14, 1).

Otra línea que apunta en este mismo sentido aparece en la denominación judía de la circuncisión, a la que se llama «sello». Así, por ejemplo, *T Berakot* 7, 13 (16): «Alabado sea el que... selló a sus descendientes (a los descendientes de Isaac) con el sello de la alianza (la circuncisión)». En el *Semot R* c. 19 se dice que la circuncisión es «el sello de Abraham» o también «el sello de la santa alianza». En el *Targ HL* 3, 8 leemos así: «Los sacerdotes, los levitas y todas las tribus de Israel se aferraron, todos ellos, a las palabras de la Torá, que se parecen a una espada, y disputaron sobre ella como héroes bien conocedores de la lucha; y cada uno de ellos tenía en su carne la señal de la circuncisión, lo mismo que esta señal había quedado impresa en la carne de Abraham; y por eso eran fuertes como varón que ciñe espada en su cintura, y por tanto no tenían miedo a los malos espíritus y demonios de las tinieblas que andan merodeando durante la noche». Véase *Pirque R El* 10. Aquí resalta intensamente el carácter del «sello» que protege contra los demonios. Ahora bien, estos textos son recientes (siglo IV d.C.), véase Str.-B. IV, 32s. Tal vez pueda verse reflejada en Rom 4, 11 una tradición más antigua y precristiana, si es verdad que Pablo alude a esa manera de hablar. En Col 2, 11ss, «la circuncisión de Cristo» (el bautismo) es contrapuesta tácitamente —así parece probable— a una circuncisión judía. También *Bern* 9, 6 enlaza con esta denominación de la circuncisión como σφραγίς, aunque aprecia a ésta más bien (lo mismo que *Jub* 15, 26ss) como señal distintiva.

Sobre el concepto de σφραγίς, véase G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, 1894, 120ss. En contra, G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien*, 1896, 144ss. B. Stade, *Beiträge zur Pentateuchkritik, 1. Das Kainszeichen:* ZAW 14 (1894) 250-318; F. J. Dölger, *Sphragis, 1911; Id.*, AC 1-IV *passim*. W. Heitmüller, *Σφραγίς, NTl. Studien. G. Heinrici*, 1914, 40-59. W. Bousset, *Kyrios Christos* 227ss, Str.-B. III, 495; IV, 32s, W. L. Knox, 187; véase también ThWB VI, 443 nota 772 (bibliografía).

90. Τῆς ἐπαγγελίας es genitivo de cualidad. Véase, sobre esta cuestión, Gál 3, 14: ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως, y véase también Lc 24, 49; Hech 1, 4s; 2, 17.33; Jn 14, 15s; 16, 7ss.

91. Véase Vosté sobre este pasaje. A propósito de πνεῦμα ἅγιον véase Is 63, 10.11; Dan 4, 8.9.18 Θ; 5, 12; 6, 4 LXX, Dan 13, 45 Θ; Sal 50, 13; Eclo 48; 12 A; Sab 1, 5; 9, 17; *SalSal* 17, 37; *Jubil.* 1,21; *AscIs* 5, 14; 6, 8.10; 9, 40 entre otros.

la salvación, por la cual dicha posesión se garantiza anticipadamente[92]. Según esto, al sellar mediante la imposición de las manos, se comunica el Espíritu santo como anticipación y entrega previa del bien futuro de la salvación. Y, por tanto, esta acción de sellar se efectúa con miras a aquella fecha y hasta aquella fecha en que se nos adjudique definitivamente la herencia[93]: εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως. A esta redención, por contraste con la remisión de los pecados de que se habla en 1,7, se la llama expresamente la redención de la «toma de posesión»[94]. Se trata o bien de la redención que deja sentir sus efectos en que Dios toma posesión de nosotros, o bien de la redención que hace que tomemos posesión de nuestra herencia, cosas que objetivamente son lo mismo. El ser sellados con el Espíritu santo, que nos concede anticipadamente nuestra redención definitiva, acontece —como se dice en 4,30— «hasta el día de la redención», que ha de hacer patente la redención. Por consiguiente, el ser sellados es un acontecimiento escatológico, no sólo desde el punto de vista del don, desde el punto de vista del Espíritu prometido para los últimos días, sino también en relación con el plazo durante el cual se concede —en el Espíritu santo— este don anticipado del «ésjaton». Con ello, el concepto de σφραγίζειν se aproxima mucho, en realidad, al concepto de la preservación escatológica: ese concepto mencionado tanto en el antiguo testamento como en la apocalíptica judía. En todo caso, no se trata aún de un «término técnico para significar un acontecimiento ritual». Tan sólo en *2 Clem* 7,6; 8,6; véase *P. Herm.* sim. 9,16; 17,4; 8,6,3[95], se dirá que el bautismo es σφραγίς. En general, en nuestro pasaje se piensa objetivamente lo mismo que en la Carta a los gálatas, donde los cristianos, en cuanto bautizados, están «en Cristo» —se han «revestido» de Cristo— y, por tanto, son «linaje de Abraham» κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (3,9) y esto ha sucedido porque ellos recibieron en la fe el Espíritu santo prometido (3,14).

También los cristianos procedentes de la gentilidad lo son εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ, como se acentúa ahora otra vez al final

92. 'Ο ἀρραβών, Véase 2 Cor 1, 22; 5, 5; Polic., *Phil.* 8,1, es un concepto del lenguaje jurídico y de los negocios. Véase Bauer *sub verbo;* ThWB I, 474 (Behm).

93. Véase a propósito de κληρονομία 1, 18; 5, 5; Gál 3, 18; Col 3, 24; Heb 9, 15; 1 Pe 1, 4; Hech 20, 32.

94. Περιποίησις es aquí, seguramente, un sustantivo verbal y significa, como probablemente también en 1 Tes 5, 9; 2 Tes 2, 14; Heb 10, 39, también P. Teb. II, 3, 17, 25s; P. Reinach 52, 2s etc, la adquisición. Véase E. Gaugler, *loc. c.*, 213: «hasta la redención que nos hace ganar (la herencia)». Lo entienden como *res acquisita*, entre otros, Haupt, Klöpper. Véase Mal 3, 17; Is 43, 21; 1 Pe 2, 9; Hech 20, 28, donde al pueblo de Dios se le entiende como *peculium Dei* (סְגֻלָּה). Véase también R. Schnackenburg, *Episkopos und Hirtenamt*, en *Episkopus, Studien über das Bischofsamt*, 1949, 43.

95. Véase A. v. Stromberg, *Studien zur Theorie und Praxis der Taufe*, 1913, 99s. A propósito del sello en la gnosis, véase Bousset, *Hauptprobleme*, 286ss.

de la alabanza y con el mayor énfasis. La expresión litúrgica εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ, que está desligada de toda relación inmediata con el verbo, no sólo sirve de final a los enunciados sobre el sello que han recibido los paganocristianos, sino que además proyecta una vez más sobre toda la exposición la luz de su último sentido. En efecto, también ellos —los cristianos procedentes de la gentilidad— alaban ahora, por el hecho de serlo, el prestigio de Dios, en quien han recibido tantas bendiciones. Y también de todos «nosotros», a quienes Dios ha bendecido radicalmente en Cristo con toda la bendición del Espíritu, irradia ahora su gloria. Podría muy bien figurar aquí lo que se dice más adelante, en 3,21, para poner punto final a toda la primera parte de la carta: «a él sea la gloria en la Iglesia y en Cristo por todas las generaciones del eón de los eones».

Aunque la alabanza de Dios, al comienzo de nuestra carta, puede denominarse únicamente en sentido limitado una suma y compendio de toda la carta —Bengel la llama *compendium evangelii*—, sin embargo esa alabanza contiene enunciados esenciales sobre el destinado y la existencia deparados por Dios al cristiano y, por consiguiente —en posibilidad— al hombre en general. Este destino afecta a un existir que, desde un principio, llega en sus raíces hasta los cielos, que le pertenecen y que lo determinan. Dios se ha interesado por el hombre y lo ha acogido en los cielos, más aún, le ha bendecido precisamente en los cielos y lo ha hecho en Cristo. No hay ningún ámbito de la realidad del hombre, ni mucho menos aquel ámbito del que el hombre sale y hacia el cual tiende —su trascendencia—, que no haya sido bendecido con el poder y la luz del Espíritu. El primer plano y el trasfondo y la hondura: todo ha sido henchido de bendición en Cristo y todo se halla protegido en la bendición divina. En efecto, en el fondo de todo está, como vimos, el misterio que en ningún sentido se desveló a los tiempos y a las generaciones, el misterio de la voluntad de Dios que lo obra todo. Antes de todas las cosas domina ya, como oculta, la voluntad todopoderosa del Dios y Padre de Jesucristo. Este misterio es la dimensión más exterior y más íntima del existir humano.

La voluntad de Dios, que es voluntad de gracia y voluntad de amor, incluye un «propósito» que es —por decirlo así— la idea fundamental de todo lo que Dios quiere y obra. Este propósito e idea fundamental, en la que se ha expresado y se ha fijado la voluntad de Dios, es Cristo. Cristo es, con ello, la dimensión de la gracia y del amor, previamente dada en la voluntad de Dios, para todo lo que ha de ser. En Cristo se da aquello en lo que el universo encuentra el fundamento, la unidad y la meta de sí mismo, y aquello en lo que su historia —sus «situaciones»— llega a ser historia «cumplida»

y llena. Cristo es aquel en quien el misterio de la voluntad de Dios se ha condensado como propósito y como idea fundamental, no como una idea de Cristo, sino como el Cristo en la cruz («por medio de su sangre», v. 7), en quien se realiza —y, por tanto, se desvela— el misterio del propósito. En el morir concreto de Cristo en la cruz (y en su resurrección) se revela aquella dimensión de plenitud y cumplimiento, que se había anticipado en el misterio de la voluntad de Dios. Esta es la profundidad y el verdadero proceso del suceso «contingente» que a la contemplación histórica muestra sólo la superficie.

En el misterio de la voluntad de Dios, de su propósito y realización en Cristo, nos hallamos incluidos también «nosotros», los cristianos procedentes del judaísmo y de la gentilidad. Y nos hallamos incluidos, como vimos, en primer lugar, porque en él está definida nuestra esencia (ha sido concebida previamente y elegida y determinada). Está fijada en Cristo. Por consiguiente, si preguntamos interrogándonos acerca de nosotros mismos, hemos de remontarnos con nuestra pregunta hasta aquella fundamentación eterna en la voluntad y el propósito de Dios. Por eso, esta esencia, por sí misma, nos corresponde ya como una exigencia. Debemos aceptarla en nuestra existencia como cosa que nos llega de la voluntad y el propósito de Dios. Ahora bien, esta esencia es la santidad irreprensible de quien ha sido adoptado por Dios —en Cristo— como hijo. Ser *es* (como posibilidad para todo hombre, como realidad para el cristianismo): ser, por iniciativa de Dios, en Cristo, un ser para él. Pero, en segundo lugar, estamos incluidos también en el misterio de la voluntad de Dios en el sentido de que experimentamos en Cristo el perdón de los pecados. En efecto, en ese amor, el amor eterno del Padre al Hijo llega a nosotros por medio del Hijo y en el Hijo. En el acontecimiento concreto del bautismo, en el que el apóstol piensa más que nada en nuestra carta (pero también, claro está, y en forma peculiar en cada caso, en la penitencia y en la eucaristía), se revela nada menos que el misterio de la voluntad de Dios, aquel misterio fundamental que hace que estemos en Cristo. El hecho de que «tengamos» en Cristo el perdón de los pecados, es decir, el hecho de que ese perdón se manifieste concretamente en nosotros, descubre en qué dimensión vivimos por el hecho de estar en la Iglesia: en el Cuerpo de Cristo. Finalmente, hemos sido incluidos también en el misterio de la voluntad de Dios, en el sentido de que ese misterio se nos ha dado a conocer y se nos da a conocer como tal. Tenemos conocimiento del misterio. Pero ese conocer es, en sí mismo, un efluvio del misterio. Pertenece al misterio de la voluntad de Dios el que se manifieste en su propósito,

en Cristo. Con esto no deja de ser un misterio. En efecto, se revela precisamente como misterio. Tampoco en este caso se puede desatender la profundidad de los acontecimientos. Vimos ya cómo, según el apóstol, la realización del cumplimiento y de los tiempos plenos y, con ello, la realización de que todo el universo tenga en Cristo «su cabeza», se efectúa precisamente en la manifestación del misterio. Por el hecho de que llegamos a ser sabios y prudentes en el misterio de la voluntad de Dios, este misterio tiene sus repercusiones para el cumplimiento de la historia. En este autodescubrimiento del misterio de Dios, participa también toda forma en que «se da a conocer» el misterio, aunque en diverso sentido y grado, ya sea la forma carismática o la del magisterio, ya sea el dogma, la liturgia, la predicación, la teología o la enseñanza. Cuando tienen lugar estas formas (y aunque sea en la forma más derivada e insignificante), allá emerge el misterio y realiza su tránsito a la sabiduría de la historia plena y cumplida. Incluso aquellos acontecimientos de la comunicación y del conocimiento de la voluntad de Dios, que con tanta frecuencia nos parecen puramente «históricos», por no decir técnicos, son acontecer del misterio en el sentido que en ellos deja sentir sus efectos el misterio de la voluntad de Dios. De esta manera, pues, hemos sido incluidos «nosotros», los cristianos procedentes del judaísmo y de la gentilidad, en el misterio de la voluntad de Dios. Se nos ha hecho entrar en ese misterio por la definición de nuestro ser, y lo experimentamos en el perdón de los pecados y en la iluminación de la *gnôsis*. Por ese misterio llevamos en nosotros lo que somos y lo que experimentamos: el resplandor de Dios en nosotros. Y alabamos y ensalzamos a Dios por lo que nosotros somos gracias a su bendición.

Este misterio se expresó, como hemos oído ya, «en la palabra de la verdad». En efecto, ese misterio es la verdad como «misterio del evangelio», tal como dice san Pablo en 6,19. Es la verdad del evangelio por medio del cual somos «salvados», y que se nos revela —él y su misterio— en el oír, en el creer y en el ser sellados por medio del bautismo, y lo que —como podríamos decir también— nos abre a él por el poder del Espíritu santo. Como dimensión definitiva se hará patente alguna vez en el día de la redención.

Son enunciados fundamentales. Y el apóstol los expresa en las alabanzas que formula por lo que Dios ha hecho en los miembros de la Iglesia, y por lo que éstos son ahora. Si los tenemos bien presentes, entonces comprenderemos un poco lo que significa que Dios «nos bendijo con toda la bendición del Espíritu santo en los cielos en Cristo».

I.2: *1,15-23 Oración por el conocimiento de la esperanza*

15. Por eso, yo también, habiendo oído de vuestra fe en el
Señor Jesús y de vuestro amor para con todos los santos,
16. no ceso de dar gracias por vosotros, recordándo(os) en
17. mis oraciones, (y pido) / que el Dios de nuestro Señor
Jesucristo, el Padre de gloria, os dé el Espíritu de sabiduría
18. y de revelación, para conocerle a él, / iluminados los ojos
del corazón para que sepáis cuál es la esperanza que su
llamamiento os ha abierto: cuál es la riqueza de la gloria
19. de su herencia entre los santos, / y cuál la extraordinaria
grandeza de su poder en nosotros los que creemos, según
la eficacia de su poder y fuerza,
20. con que actuó en Cristo,
cuando le resucitó de entre los muertos,
y le sentó a su derecha en los cielos
21. muy por encima de toda soberanía y autoridad y poder y
dominio, y de todo nombre que se nombra
no sólo en el presente eón, sino también en el venidero.
22. Y lo puso todo bajo sus pies,
y le dio por cabeza suprema [=sobre todo] a la Iglesia,
23. que es su Cuerpo,
la plenitud de aquel que lo llena todo en todos.

A la alabanza de Dios, hace el apóstol que siga una intercesión en favor de la comunidad. Tal es, desde luego, el enfoque de todo lo que se dice en el resto del capítulo primero. Concretamente, la intercesión enlaza con la alabanza mediante la expresión epistolar de acción de gracias. El apóstol da gracias (1,15s) por la fe y el amor de los cristianos a quienes se dirige. Pero con esta acción de gracias se entrelaza en el v. 16b el tránsito a la intercesión, que pide el conocimiento de la esperanza que les ha sido revelada a los cristianos por Dios en Cristo (versículos 17-19). Subyugado por el tema que su intercesión evoca, el apóstol inicia —como quien dice— un nuevo himno de alabanza, que ensalza lo que Dios ha obrado en Cristo (versículos 20-23).

El enlace del v. 15 con lo que precede no está muy claro. Διὰ τοῦτο es en sí una fórmula de transición muy usada, que ha perdido en gran parte el sentido que entraña. Véase también διό 2,11 (de manera diferente en 4,25); τούτου χάριν 3,1.14. Por otro lado, no es sólo una fórmula para continuar el pensamiento. Y, así, la razón de la gratitud que ahora expresa el apóstol, radica en dos cosas: en

primer lugar, en lo que se dijo en 1,13s ó, en general, en 1,3-14[96], en la bendición de Dios o en la participación que tienen en ella los cristianos procedentes de la gentilidad; y luego también en lo que expresa la oración de participio del v. 15: en la fe y el amor de la comunidad, de los que san Pablo ha oído hablar. Lo primero lo tiene el apóstol todavía en la mente, cuando después de la *eulogía* pasa a la carta propiamente tal. Lo segundo corresponde al esquema epistolar[97], del que el apóstol no se aparta, a no ser que haya razones especiales, como al comienzo de la Carta a los gálatas. Ahora bien, la conexión interna entre ambas razones para dar gracias consiste en que la fe y el amor que hay en la comunidad son prueba de cómo han recibido ellos —los miembros de la comunidad— la bendición de Dios y viven en ella y llegan a ser bendición también para otros. Cómo hay que entender καί en relación con ἐγώ, es cosa que no se puede enunciar con total claridad. Tal vez καί no vaya con ἐγώ, sino con εὐχαριστῶν. Tal vez καί que sigue a διὰ τοῦτο y a otras expresiones parecidas introduce sencillamente lo que viene a continuación y se halla en sí perfectamente terminado. Difícilmente querrá referirse a que hay también otras personas que dan gracias por ello. En todo caso, esa referencia quedaría oscura. No sabríamos a quiénes se alude: si a los destinatarios mismos o a otras personas que también se preocupan de ellos. Posiblemente καί pretende sólo acentuar más el pronombre personal. El, el apóstol, da gracias, porque ha oído hablar de ellos y de su πίστις ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ[98]. El apóstol no les conocía a ellos personalmente (véase Col 1,4; Flm 5). Pero de la πίστις ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ o ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ se habla también en otras partes: Col 1,4; 1 Tim 3,13; 2 Tim 3,15. Ὁ κύριος Ἰησοῦς no debe entenderse en este caso como objeto de la fe de los efesios. Porque, de ordinario, el objeto de la fe aparece en los demás textos paulinos en genitivo, véase Rom 3,22.26; Gál 2,16.20; 3,22; Ef 3,12; Flp 3,9, o bien san Pablo utiliza la preposición πρός, véase Flm 5 (1 Tes 1,8), y quizás también la preposición εἰς, véase Col 2,5. Ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ corresponde más bien a la expresión ἐν (τῷ) Χριστῷ y designa al Señor Jesús como aquel en quien ellos viven por la fe. En él tiene su fundamento y morada su fe, y ellos están fundamentados y moran en su propia fe, así como también, por otro lado, la esperanza del apóstol (Flp 2,19), su convicción (Rom 14,14), su exhortación (1 Tes 4,1) o él mora y se fundamenta en su esperanza, en su convicción, en su

96. El Ambrosiaster, Estius, Westcott, Haupt y Staab la refieren a 1, 13s; en cambio, von Soden y Scott la refieren más bien a 1, 3-14.
97. Véase A. Deissmann, *Licht vom Osten,* 145ss; *Bibelstudien,* 209ss.
98. Καθ' ὑμᾶς = ὑμῶν como en Col 1, 14; Rom 1, 15 etc. Véase Bl.-Debr. § 224, 1; Radermacher, 139.

exhortación. También lo que Pablo ha oído hablar del amor de la comunidad, le permite dar gracias y le obliga a ello. En ese amor experimentan los demás la bendición recibida y conservada en la fe. Τὴν ἀγάπην, a pesar de hallarse relativamente mal testimoniado, no podía faltar en el texto original[99]. ¿Qué significaría, si no, «la fe... para con todos los santos»?[100]. No tiene sentido. Pero sí lo tiene, y únicamente «el amor para con todos los santos», aunque no conviene acentuar demasiado lo de «todos», como si intencionadamente quisiera decir: el amor no sólo a los cristianos procedentes del judaísmo sino también a los cristianos procedentes de la gentilidad. No, sino que significa sencillamente lo indiferenciado y lo universal, es decir, la magnitud del amor de los cristianos en general[101]. Como el apóstol ha oído hablar de su fe y de su amor, da gracias a Dios «por» los miembros de la comunidad. Indica con esto que la acción de gracias es por ellos, aunque es más frecuente que, en vez de decir ὑπὲρ ὑμῶν, se diga: περὶ ὑμῶν, véase Rom 1,8; 1 Cor 1,4; Ef 6,18; Col 1,3; 1 Tes 1,2; 2 Tes 1,3; 2,13. A Dios es a quien da gracias el apóstol. Pero ellos son el objeto de esta acción de gracias, véase Rom 1,8; 2 Cor 1,11; Flp 1, 4[102]. Ahora bien, hasta qué punto el apóstol tiene que dar gracias a Dios, en vista de la condición en que se encuentra la comunidad, resalta claramente por el hecho de que san Pablo no sólo da gracias una vez o de vez en cuando, sino incesantemente. En vez del οὐ παύομαι, el apóstol dice en otras ocasiones πάντοτε, véase 5,20; 1 Tes 1,2; 2 Tes 1,(11); 2,13; 1 Cor 1,4; Rom 1,9s; Col 1,3; Flp 1,4, ἀδιαλείπτως, véase 1 Tes 1,2; 2,13; 5,17, ἐν παντί, véase 1 Tes 5,18. Pero esta acción de gracias ininterrumpida es una acto consciente. Procede a dar gracias, siempre que se acuerda de ellos en sus oraciones. Μνείαν ποιεῖσθαι, cuyo objeto inexpresado es obviamente ὑμῶν, corresponde también a una expresión epistolar helenística que en el nuevo testamento se encuentra únicamente en san Pablo: Rom 1,9; 1 Tes 1,2; Flm 4; véase Flp 1,3; 2 Tim 1,3; 2 Pe 1,15. Pero en estas oraciones se encuentran unidas la acción de gracias y la intercesión. Aquí, en nuestro pasaje, antes de la oración de ἵνα, que contiene la intención por la que el apóstol ora en favor de la comunidad, falta la palabra expresa δεόμενος, que se halla en Rom 1,10. Pero,

99. τὴν ἀγάπην 𝔓46 B ℵ A pc Orig. Cypr. Hier. Aug. En Flm 5 no falta τὴν ἀγάπην, pero precede a καὶ τὴν πίστιν, y a ella se refiere εἰς πάντας τοὺς ἁγίους.
100. Scott piensa: «your loyalty as manifested in your individual Christian lives and in your relations towards the church». Véase Dupont, *Gnosis,* 410, nota 1.
101. Nuestra interpretación queda confirmada por Col 1, 4.
102. Por lo demás, este ὑπὲρ ὑμῶν pertenece a εὐχαριστῶν, como vemos por 5, 20, no a μνείαν ποιούμενος, que en otros casos tiene también su genitivo expreso, véase Rom 1, 9; Flm 4 (Flp 1, 3).

objetivamente, esta palabra se supone. Las oraciones del apóstol, en las que él da gracias a Dios por la comunidad, contienen también sus peticiones en favor de ella. Es privilegio apostólico dar gracias a Dios por la Iglesia y hacer intercesión por ella.

¿Cuál es el objeto de la petición apostólica? El objeto es lo que san Pablo, además de la fe y el amor, considera también importante: el conocimiento. Así se hace con amplitud retórica, en los versículos 17b y 18a, que desde luego está al servicio de la precisión del pensamiento. Vuelve a sentirse aquí la emoción que sobrecogía ya a Pablo en la *eulogía,* y que se transparenta también en el lenguaje de la oración, en los siguientes versículos que hablan de cómo él les recuerda en su oración por la comunidad. El contenido de la petición se expone introduciéndolo con la conjunción ἵνα[103]: ¡Quiera Dios concederos! (=a fin de que el Dios... os dé). De nuevo vemos que al Dios dador se le menciona ante todo como el «el Dios de nuestro Señor Jesucristo», como se había hecho ya en 1,3. Podemos preguntarnos si esto se ha escrito para asegurar el concepto de Dios frente a la gnosis, tal y como piensa Scott. Esto no estaría en contradicción, sino que no haría más que concretar lo que Huby considera como motivo de esta formulación: «ces titres sont autant de motifs de confiance». Pero, además, se designa a Dios con la expresión litúrgica de ὁ πατὴρ τῆς δόξης. Esto no quiere decir sólo que la gloria es característica esencial de este «Padre»; que él tiene su esencia en la gloria celestial, véase ὁ θεὸς τῆς δόξης Ap 7,2; ὁ κύριος τῆς δόξης (Cristo) 1 Cor 2,8; Sant 2,1; Χερουβίν δόξης Heb 9,5, sino también que de él procede la gloria, la cual tiene en él su esencia, véase 2 Cor 1,3 ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν, Sant 1,17 ὁ πατὴρ τῶν φώτων; Heb 12,9 ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων. Ahora bien, lo que significa aquí δόξα, lo vemos por Rom 6,4 en comparación con 1 Cor 6,14. Si allí se dice que Cristo resucitó de entre los muertos διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, aquí se dice que Dios resucitó al Señor y nos resucitará a nosotros διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Por consiguiente, δόξα y δύναμις son en san Pablo conceptos intercambiables, véase además lo cerca que están el uno del otro en Ef 1,18 y 3,16[104]. El esplendor de Dios es el esplendor de su poder, y el poder de Dios es el poder de su esplendor. Y según se quiera hacer resaltar lo poderoso o lo luminoso, el «peso» o la «irradiación» de su manifestación, se habla de su δύναμις o de su δόξα. En nuestro

103. Véase 3, 16; 1 Cor 1, 10; 4, 2; 14, 5; 2 Cor 8, 6; Col 1, 9; 4, 12. Δῴη es una forma de optativo del griego tardío, que sustituye a δοίη, como vemos también por Rom 15, 5; 2 Tes 3, 16; 2 Tim 1, 16.18; 2, 25, y posiblemente es también la forma de subjuntivo δῴη. Véase Bl.-Debr. § 95, 2; Winer, 273; Radermacher, 164s.

104. Véase Bultmann, *Johannesevangelium,* 44, 1; Lohmeyer, *Das Vater Unser,* 1946, 169s.

contexto se habla del Padre poderoso en su *esplendor,* del Dios y Padre cuyo poder se deja sentir en su irradiación iluminadora y da conocimiento[105]. Es verdad que el don que se pide a Dios es denominado primeramente por el apóstol πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως. Por consiguiente, se piden —en palabras de Tomás de Aquino— *dona specialia.* La expresión, en sí misma, no es necesariamente una reminiscencia especial de Is 11,2, donde se dice del Mesías: καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας. Esta expresión desempeña también un papel en el antiguo testamento, en la tradición apocalíptica del juadísmo y en su literatura sapiencial, y significa, por diferente que sea el modo de entenderla[106], el Espíritu mesiánico de la inspiración, que penetra en

105. Véase Huby *sub loco:* «La grâce demandée ici par saint Paul est directement une grâce de lumière: lumière qui n'est pas une froide clarté, mais une flamme ardente». El Ambrosiaster lo formula muy expresivamente: *totius ergo claritatis Pater est, quia ab ipso est omnis claritas et potestas et dignitas.*

106. También en Dt 34, 9 se habla del πνεῦμα συνέσεως. En Ex 31, 3 se dice, refiriéndose a un maestro de obras: καὶ ἐνέπλησα αὐτὸν πνεῦμα θεῖον σοφίας καὶ συνέσεως καὶ ἐπιστήμης ἐν παντὶ ἔργῳ διανοεῖσθαι..., véase 35, 31. Se dice de manera más general en Zac 12, 10: καὶ ἐκχεῶ ἐπὶ τον οἶκον Δαυὶδ... πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ, véase Dan 13, 45 LXX: καὶ ἔδωκεν ὁ ἄγγελος... πνεῦμα συνέσεως... Δανιήλ.

Entre los escritos del judaísmo tardío, debe compararse, por ejemplo, *1 Henoc* 49, 3, donde se dice del Mesías: «En él habita el Espíritu de la verdad y el Espíritu que da sabiduría, el Espíritu de la enseñanza y del poder, y el Espíritu de los que murieron en justicia», véase 62, 2. En el *Test. XII Jud.* 24 se dice también del Mesías: «Y se abrirán sobre él los cielos, para derramar la bendición del Espíritu del padre santo. Y él mismo derramará sobre vosotros el Espíritu de la gracia». En *Test. XII Lev.* 18. 7, descansa «el Espíritu de entendimiento y santidad» sobre el sacerdote mesiánico. Henoc, arrebatado al cielo, «clama con el Espíritu de poder», *1 Henoc* 71, 11. Los ángeles, «en aquel día, elevarán *una sola* voz y alabarán, ensalzarán y exaltarán en el Espíritu de la fe, de la sabiduría, de la paciencia, de la misericordia, del derecho, de la paz y de la bondad...», *1 Henoc* 61, 11; véase también *Jub.* 40, 5; 1 Q S IV, 3ss. Es interesante también, a este propósito, el texto de *Test. XII Lev.* 2, 3: «Entonces llegó sobre mí (a saber, sobre Leví) el Espíritu de inteligencia». Este Espíritu le permite ver los caminos de los hombres y llegar en una visión al séptimo cielo. Según 4 *Esd* 5, 21s, «los pensamientos de mi corazón comenzaron a instarme (a Esdrás) poderosamente. Entonces mi alma recibió el Espíritu de inteligencia, y yo comencé... a pronunciar palabras ante el Altísimo». Este mismo acontecimiento se describe así en Bar(sir) 10, 1ss: «Y después de siete días vino la palabra de Dios sobre mí y me dijo: Di a Jeremías...» Véase *Jub.* 12, 17: «Y llegó una palabra a su corazón y dijo...» En 4 *Esd* 14, 37ss aparece de nuevo una presentación distinta de lo que es la inspiración: «Pero al día siguiente, escucha bien, clamó a mí una voz: Esdrás, abre tu boca y bebe lo que yo te doy a beber. Entonces abrí la boca, y he aquí que se extendió hasta mí un cáliz lleno; estaba lleno como de agua, pero su color era como el fuego. Yo lo tomé y lo bebí; y cuando lo hube bebido, fluyó a mi corazón la inteligencia, mi pecho quedó hechido de sabiduría, mi alma conservó el recuerdo. Entonces se me abrió la boca y ya no se volvió a cerrar». De esta manera, dicta él los venticuatro escritos sagrados y las siete apocalipsis, que únicamente son entregados a los sabios del pueblo.

los misterios de Dios. Y precisamente en este sentido, la emplea también san Pablo en nuestro pasaje. Porque la «sabiduría», que quisiera darse como don del Espíritu y en cuya forma el Espíritu quisiera darse a los miembros de la comunidad, es aquella «sofía» pneumática que Dios prodigó abundantemente a la Iglesia según 1,8, para que ella comprenda el misterio de la voluntad de Dios: don que él ahora desea seguir dando, y dándolo más plenamente, porque se trata de aquel don que jamás se da de una vez para siempre. Esta sabiduría, una vez dada, va siendo poseída como un don incesantemente nuevo. Por ἀποκάλυφις se entiende aquel carisma mencionado en 1 Cor 14,6.26.30 y que significa el don de recibir revelaciones particulares. La σοφία y la ἀποκάλυφις representan —como carismas— una φανέρωσις τοῦ πνεύματος, una manifestación del Espíritu, 1 Cor 12, 7. Por consiguiente, la petición del apóstol tiene por objeto implorar la garantía sensible de que se ha recibido el sello del Espíritu santo, implorar los carismas y esencialmente los dones mesiánicos del Espíritu que consisten en recibir revelaciones extraordinarias del misterio de la voluntad de Dios y de la sabiduría vinculada con ellas. Ahora bien, tales signos y garantías son únicamente las maneras en que se llega al «conocimiento» de Dios. Porque esto es lo que quiere decirse con la expresión introducida por una preposición ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ, que pertenece al v. 17b[107]. Estas palabras, en consonancia con ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει de 1,8, no sólo indican para qué quiere Dios dar el Espíritu, de forma que ἐν sería igual a εἰς, sino también en qué lo da, y esto quiere decir en nuestro caso: en qué manera se va a dejar sentir el don del Espíritu[108]. La sabiduría carismática y el don de recibir revelaciones sirven para

«Pues en ellos fluye el manantial de la inteligencia, la fuente de la sabiduría, la corriente de la ciencia» (v. 47). Véase también la *AscIs* 6, 6ss. pero estas concepciones fundamentales las encontramos también en la literatura sapiencial. En la *Sabiduría de Salomón* 9, 17 se dice: βουλὴν δὲ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιον σον πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων. También en otros pasajes se hallan íntimamente asociados la σοφία y el (ἅγιον) πνεῦμα. Véase Sab 1, 4s; 7, 7: διὰ τοῦτο ηὐξάμεν καὶ φρόνησις ἐδόθη μοι· ἐπεκαλεσάμην, καὶ ἦλθέν μοι πνεῦμα σοφίας. Es también digno de tenerse en cuenta el pasaje de Eclo 39, 6ss, donde se dice de los escribas: ἐὰν κύριος ὁ μέγας θελήσῃ, πνεύματι συνέσεως ἐμπλησθήσεται· αὐτὸς ἀνομβρήσει ῥήματα σοφίας αὐτοῦ καὶ ἐν προσευχῇ ἐξομολογήσεται κυρίῳ· αὐτὸς κατενθυνεῖ βουλὴν αὐτοῦ καὶ ἐπιστήμην καὶ ἐν τοῖς ἀποκρύφοις αὐτοῦ διανοηθήσεται· αὐτὸς ἐκφανεῖ παιδείαν διδασκαλίας αὐτοῦ καὶ ἐν νόμῳ διαθήκης κυρίου καυχήσεται. Véanse también las conexiones entre σοφία y ἀποκάλυφις, Bar 3, 9-4, 4. Por muy distinto que sea lo que en cada caso se entienda por σοφία, los pasajes citados no sólo muestran cuál es el origen de la expresión que aparece en nuestro lugar de Efesios, sino que además conforman el carácter de inspiración que tienen la σοφία y la ἀποκάλυφις.

107. De manera distinta piensan Orígenes y Crisóstomo. Dupont, *Gnosis*, 45, nota 2.

108. Véase Haupt: «la forma en que se realiza la σοφία y la ἀποκάλυφις»; Klöpper: «en el terreno en que deben moverse y acreditarse la sabiduría y la revelación comunicadas por el Espíritu de Dios».

el conocimiento de Dios. Tal es, en todo caso, la primera respuesta que el apóstol da en nuestro contexto. Ἐπίγνωσις es un término helenístico que se encuentra en san Pablo desde la Carta a los romanos, y que es precisamente un término predilecto suyo en nuestra carta y en Colosenses[109]. Aunque tal vez no se distinga en general de γνῶσις, parece no obstante que en Efesios y Colosenses ha sido escogido como un concepto más pleno de significado[110].

¿Qué es «conocimiento» en sentido paulino? También en nuestra carta se ve con claridad que el conocimiento presupone la fe y el amor. Pues precisamente la idea del apóstol es que Dios quiera completar a estos dos con el conocimiento. El conocimiento corresponde a la γνῶσις de las demás cartas paulinas o también a la σοφία, véase 1 Cor 1,18ss; 8,1ss. La πίστις y la ἀγάπη son condiciones necesarias para llegar a tal ἐπίγνωσις, nos dice también Ef 3,17ss. La fe precede al «conocimiento» en 4,13, y el amor le precede en Col 2,2. Por consiguiente, el «conocimiento» es una experiencia de fe y de amor. El conocimiento es —para decirlo con más precisión— la fe que conoce y el amor que revela. Y, así, es también —he aquí lo segundo— obra del Espíritu. Esto no sólo resalta claramente por nuestro contexto, sino que se ve también por Col 1,9, donde se dice que el conocimiento se realiza ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ. Este conocimiento, en el que actúa el Espíritu de sabiduría e inteligencia o revelación, es —en sí mismo— conocimiento del Espíritu. Otra tercera nota se deduce de la construcción de participio que viene a continuación: πεφωτισμένους κτλ., la cual, como quiera que se entienda su concordancia gramatical[111], debe entenderse en sentido no atributivo sino predicativo. Hay que tener en cuenta, además, el uso del perfecto: «iluminados los ojos del corazón». Este perfecto indica la duración y, si estamos en lo cierto de que se trata de una expresión bautismal, la progresión y la renovación y profundización incesantes de la

109. En ambas cartas aparece seis veces, con la expresión ἐπίγνωσις ἀληθείας aparece tres veces en pasado; en el resto del «corpus» espistolar paulino aparece sólo cinco veces en total, y en la Carta segunda de Pedro aparece cuatro veces.

110. El término γνῶσις aparece en la Carta a los efesios en 3, 19 únicamente, y por cierto empleado en sentido técnico; aparece también una vez en Col 2, 3.

111. Πεφωτισμένους es, desde luego, un participio libre, es decir, no concertado, como los que aparecen en 2, 1; 4, 3; Flp 1, 27s; Col 3, 16 etc. El hecho de hallarse en acusativo demuestra que o bien está concebido como dependiente de δῴη (así piensan el Ambrosiaster, Teodoro de Mops., Beza, Estius, Harless, Oltramare, Klöpper, von Soden, Haupt, Ewald, Henle, Belser, Knabenbauer, Vosté, Huby, Dupont, *Gnosis*, 45, nota 2) o bien se halla íntimamente sociado con ὑμῖν y el acusativo está influido por el infinitivo, véase Abbot, Westcott, Robinson.

iluminación[112]. El corazón, cuyos ojos permanecen iluminados y se van haciendo cada vez más luminosos, es aquello que nos pone centralmente a tono y nos determina para adoptar nuestras decisiones o realizar nuestros cambios. Según san Pablo, el corazón del pagano se entenebreció, por su ingratitud hacia el Creador, y quedó inmerso en

112. De φωτίζειν τοὺς ὀφθαλμούς se habla en Sal 18, 9; 2 Esd 9, 8; Bar 1, 12. Los escritos religiosos del helenismo hablan con frecuencia de los «ojos del alma». Véase Dibelius *sub loco;* C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des NT,* ²1924, 343; H. Leisegang, *Der Heilige Geist,* 1919, 215-241; Dupont, *Gnosis,* 46, nota 2. Véase *AscIs* 9, 37. La expresión οἱ τῆς καρδίας ὀφθαλμοί se encuentra en *Corp. Herm.* 4, 11; 7, 1; véase 7, 2. *Ibid.*, 5, 2; 10, 4; 13, 14.17 se lee ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμός, así como también con el endurecimiento de la καρδία según Ef 4, 18s aparece el entenebrecimiento de la διάνοια. Tal vez la manera de hablar del *Corp. Herm.* está influida por el judaísmo o por la postura antagnónica del judaísmo. De todos modos, ἡ καρδία nos remite a expresiones judías. Y en *1 Clem.* 36, 2: διὰ τούτου ἀτενίζομεν εἰς τὰ ὕφη τῶν οὐρανῶν, διὰ τούτου ἐνοπτριζόμεθα τὴν ἄμωμον καὶ ὑπερτάτην ὄφιν αὐτοῦ, διὰ τούτου ἠνεῴχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας, διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ φῶς, διὰ τούτου ἠθέλησεν ὁ δεσπότης τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι, ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ... así como también en 59, 3 ἐλπίζειν ἐπὶ τὸ ἀρχεγόνον πάσης κτίσεως ὄνομά σου, ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς τὸ γινώσκειν σε τὸν μόνον ὕφιστον ἐν ὑφίστοις... se sospecha la existencia de una tradición judía de origen anterior. Por lo que se refiere a la cosa significada, no se puede negar que con la iluminación de los corazones se piensa en el momento de la conversión o del bautismo. Así ocurre, seguramente, en nuestro pasaje de Efesios. Por de pronto, el concepto de φωτίζεσθαι puede señalarnos ya cómo se entiende su significación en Heb 6, 4; véase 10, 32; *Apología* de Justino I, 61, 12; 65, 1. Cómo debe entenerse esta iluminación en relación con el bautismo, lo vemos por la *Oda de Salomón* 15, la cual muestra ya, por los demás, puntos de contacto con nuestra carta y con su lenguaje:

Así como el sol es alegría para los que anhelan su claridad,
así es mi alegría el Señor.
Porque él es mi sol, y sus reyes me han alzado,
y su luz ha disipado de mi rostro todas las tinieblas.
Por medio de él recibí ojos,
y he contemplado la claridad santa del Señor.
Se me formaron oídos,
y he escuchado la verdad del Señor.
Se formó en mí el pensar del conocimiento,
y me deleité con el Señor.
He abandonado el camino del error.
. . . .

Véase *OdSl* 10, 1; 11, 14; 21, 3.6; (32, 1; 34, 2); 36, 3; 41, 6. A propósito de ello, véase I.H. Bernard, *The Odes of Salomon,* 1912, 91ss. Ahora bien, que con nuestra expresión se piensa en el bautismo, lo muestran también textos que no son de Efesios pero que hablan del corazón, por ejemplo: 2 Cor 4, 6; 1, 22, Véase Rom 5, 5; 6, 17. Véase *supra* en el texto. Véase también RG II, 3 (Lidzb. p. 57, 33ss): «Cuando llegué yo, el enviado de la luz,... entonces llegué yo... Resplandor sobre mí e iluminación, clamor y proclamación sobre mí, el signo sobre mí y el bautismo, y yo ilumino los corazones entenebrecidos... Yo soy el enviado de la luz; todo el que huele su aroma, recibe vida. Todo el que acoge en sí su palabra, llénanse sus ojos de luz». Véase también JB c. 57 (Lidzb. p. 204, 11ss): «A los varones de sólida piedad que se revistieron de mí, los ojos se les llenaron de luz. Sus ojos se llenaron de luz, y en sus corazones se asentó Mandā d'Haijē».

una especie de inconsciencia (Rom 1,21; véase Ef 4,18). Pero Dios «hizo que en nuestros corazones resplandeciera la luz, para que brillara el conocimiento de la gloria de Dios en la faz de Cristo» (2 Cor 4,6). Esto aconteció porque «él nos ha sellado y ha dado en arras su Espíritu en nuestros corazones» (2 Cor 1,22; véase Rom 5,5), y porque «obedecisteis de corazón a aquella forma de enseñanza a la cual fuisteis entregados» (Rom 6, 17). Los ojos del corazón están iluminados desde el bautismo. Quiera Dios que sigan iluminados y que se iluminen aún más por los dones, concedidos incesantemente, del Espíritu de sabiduría y conocimiento. Por consiguiente, la ἐπίγνωσις —y con ello volvemos al problema acerca de su esencia— es también un conocimiento que presupone la iluminación sacramental del centro de la vida, y en forma tal que mantenga y haga cada vez más profundo ese conocimiento mediante la iluminación constante del corazón. El conocimiento es el conocimiento del corazón que ve: el corazón que recibe incesantemente la luz del Espíritu, el conocimiento —regalado por el Espíritu— de fe y amor que brota del corazón iluminado, tiene otra nota característica: la cuarta. Y es la de traducirse en una conducta apropiada, por la cual el conocimiento vuelve a confirmarse a así mismo y a activarse. Esto es lo que enuncia en Col 1,9s. Es, por tanto, un conocimiento «existencial», es decir, un conocimiento que demuestra en una conducta orientada por él el reconocimiento de lo conocido. Es un conocimiento que es experiencia y que es experimentado como tal.

Para tal ἐπίγνωσις no tenemos una traducción suficiente. Debemos tener conciencia de que, cuando el apóstol pide a Dios «conocimiento» para los cristianos, se refiere a aquel conocimiento que, con el bautismo, hace eclosión en las profundidades del hombre, que se fundamenta en la fe y se mueve a impulsos del amor, que debe descubrirse por el Espíritu de sabiduría y por su poder, que se inflama incesantemente, que se deja sentir en los actos de la vida y de esta manera llega a ser conocimiento bien confirmado. Y este conocimiento, considerado en su «contenido», es —he aquí su quinta nota característica— conocimiento de Dios. Así lo enunciamos primero de manera general. Ahora bien, ¿qué quiere decir conocimiento de Dios, según nuestro texto? Teniendo en cuenta lo que sigue, podríamos afirmar formalmente: es conocimiento del don divino de la salvación y del acto divino de la salvación. Pero, considerado el contenido de ese conocimiento, la respuesta dice así: es conocimiento de nuestra esperanza. El versículo 18b enuncia: «para que sepáis cuál es la esperanza de su llamamiento». El conocimiento de Dios es conocer la esperanza que se nos abre en su llamamiento. Y, así, la intercesión del apóstol tiene por objeto que Dios conceda a los santos y creyentes, tan abundan-

temente bendecidos por él, y de cuya fe y amor ha oído hablar san Pablo, que Dios les conceda —digo— el conocimiento de su esperanza. Ahora bien, después de todo lo que hemos oído acerca de la índole del conocimiento, esto quiere decir: que Dios haga brillar cada vez con mayor claridad en sus corazones la luz de la esperanza que Dios ha abierto para ellos. Por consiguiente, también en este pasaje, lo mismo que en otros pasajes paulinos, tenemos agrupadas a la fe, el amor y la esperanza como las formas básicas de la existencia cristiana, véase 1 Cor 13,13; 1 Tes 1,3; 5,8; Col 1,4; Gál 5,5s; Rom 5,1-5. Sólo que en nuestro pasaje se acentúa el acceso a la esperanza, el conocimiento, y se hace hincapié en él por considerarlo la madurez de la vida cristiana.

El contenido del saber[113] dado por el conocimiento de Dios, se explica mediante las tres oraciones introducidas por τίς o τί. Estas oraciones no hay que coordinarlas sencillamente[114], y la segunda oración no es tampoco una simple explicación de la primera[115], sino que la primera oración es explicada por las dos siguientes, pero cada vez en un aspecto distinto[116]. Τίς y τί significan en cada caso la esencia de la cosa. Por consiguiente, lo que el conocimiento de Dios implorado por el apóstol puede revelar a los miembros de la Iglesia es, en primer lugar: «cuál es la esperanza que se abre con su llamamiento».

Ἐλπίς es aquí el bien esperado, la *res sperata,* como por ejemplo en Gál 5,5; Col 1,5.27. Κλῆσις tiene sentido activo, como resalta por 4,1.4, véase también Rom 11,29; 1 Cor 7,20; Flp 3,14; 2 Tes 1,11; 2 Tim 1,9. La relación objetiva entre la esperanza y el llamamiento se define en el sentido de que, por el llamamiento de Dios, la esperanza se revela como el bien esperado. Por el llamamiento de Dios nos vemos situados en la esperanza que nos llama para que permanezcamos en ella. Véase 4,4. Este llamamiento es el llamamiento concreto del evangelio, como aparece claramente sin más por Col 1,5.23. El apóstol pide a Dios que los cristianos procedentes de la gentilidad conozcan la esencia de la esperanza que se les ha abierto con el llamamiento del evangelio, para que estos cristianos, como llamados que son (véase Rom 1,6.7; 1 Cor 1,2.24, etc.), permanezcan en esa esperanza. El apóstol pide a Dios que les haga comprender su

113. Τὸ εἰδέναι es un infinitivo sustantivado que se halla en caso acusativo y va regido por la preposición εἰς y significa la finalidad o la consecuencia, como en Rom 1, 11.20; 3, 26 etc. Ἐιδέναι, que significa el resultado de (ἐπι)γνῶναι, véase 1 Cor 2, 11, está utilizado también en 1 Cor 13, 2 en relación con el misterio.

114. Véase, por ejemplo, Klöpper, Westcott, Staab. A propósito del estilo de catálogo de τίς-τίς-τί, véanse los ejemplos en Almqvist, 116.

115. Por ejemplo, Hofmann.

116. Por ejemplo, Hupt, y en el fondo también von Soden.

situación llena de perspectivas, esa situación creada con el llamamiento que ha llegado hasta ellos.

El «llamamiento» o la realidad expresada por el grupo de palabras καλεῖν, κλῆσις, κλητός tiene para san Pablo gran importancia[117]. Si echamos una rápida ojeada a las afirmaciones paulinas que se refieren a este aspecto, veremos que 1) por καλεῖν se entiende un llamamiento que elige o segrega. Y, así, se emplea καλεῖν etc., en relación con la «vocación» o «elección» de Israel (Rom 9,12; 11,28s), del apóstol (Gál 1,15; véase Rom 1,1; 1 Cor 1, 1) y de los miembros de la «ekklesía» (véase 2 Tes 2,13s e *infra*). El hecho de que καλεῖν, como llamamiento de Dios, es un llamar que hace que surja algo (para que pase del no ser al ser), lo vemos por Rom 4,17, donde con esta expresión se significa el llamamiento que hace surgir la creación y que resuciten los muertos. 2) Tal llamamiento, que por su sentido formal es siempre un llamar para que se salga de algo o un llamar para que algo surja, es un llamamiento que Dios hace a los cristianos de ahora: un llamamiento que Dios hace en el evangelio. Que es un llamamiento de Dios, es cosa que queda afirmada unánimemente en las cartas paulinas, véase Rom 11,29; Flp 3,14; 2 Tim 1,1 (1 Cor 1,26) (κλῆσις); Rom 4,17; 8,30; 9,12.24; 1 Cor 1,9; 7,15.17; Gál 1,6.15 etc. (καλεῖν). Y que Dios ha hecho este llamamiento, nos lo dice Rom 8,30; 1 Cor 1,9; 7,15ss; Gál 1,6; Col 3,15; 1 Tes 4,7; 2 Tes 2,14; 1 Tim 6,12 etc. Y que este llamamiento Dios lo hizo en el evangelio, lo vemos, además de en Col 1,5.23, por ejemplo en Gál 1,6ss; 2 Tes 2,14; 2 Tim 1,8s. 3) Este llamamiento que Dios ha hecho en el evangelio, y que hace salir y surgir, interpela a los convocados a la salvación para que permanezcan en ella. Las preposiciones ἐπί —εἰς— ἐν aparecen, unas veces unas y otras veces otras, en estos contextos. Véase Gál 5,13: ὑμεῖς ... ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε. Ahora bien, como llamados «a la» libertad, no sólo se encuentran ante la libertad, sino «dentro» de la libertad, ya que pueden hacer mal uso de esa libertad, como se sigue diciendo en 5,13. Se hallan en la libertad para que permanezcan firmes en ella, véase 5,1. El que fue «llamado en el Señor» es un liberado (un «liberto») que pertenece al Señor, como se dice en 1 Cor 7,22. En 1 Tes 4,7 la preposición cambia, y en vez de ἐπί es ἐν: οὐ... ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ' ἐν ἁγιασμῷ. En otras ocasiones se utiliza una vez ἐν y otra vez εἰς[118]. Compárese, por ejemplo, 1 Cor 7,15: ἐν... εἰρήνῃ κέκληκεν

117. Véase ThWB III, 488-497 (K.L. Schmidt); H. Schlier, *Der Ruf Gottes, Geist und Leben,* 28, 1955, 241-247.

118. Esta alternativa de ἐν y εἰς corta el paso a la hipótesis de Percy, 48s, de que el sustantivo vinculado con ἐν indicara la esfera en que tuviese lugar la vocación. Lejos de eso, indica la esfera que se abre para la persona llamada por medio de la vocación o

ὑμᾶς ὁ θεός y Col 3,15; ἡ εἰρήνη... εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι. Véase también Gál 1,16: τοῦ καλέσαντος... ἐν χάριτι (Χριστοῦ), donde ἐν es lo mismo que εἰς, como se ve también claramente por 5,4, donde se dice que los gálatas han «caído de la gracia». Por lo demás, en tales contextos, el uso que se hace de εἰς debe entenderse muy significativamente en el sentido del *in* latino con acusativo («a» con sentido de movimiento hacia el interior), véase 1 Cor 1,9; 1 Tes 2,12; 2 Tes 2,14; 1 Tim 6,12. Si estamos en lo cierto, entonces nuestro pasaje quiere decir que el llamamiento que se ha hecho a los creyentes les ha abierto el acceso a la dimensión en la que ellos se encuentran ahora, por el llamamiento, como llamados que son. Y se dice, además, que esta dimensión (de la gracia, de la libertad, de la paz, de la santidad, etc.) tiene su origen esencial en el llamamiento divino. 4) Así se comprende que la dimensión de la salvación se mantenga abierta en el llamamiento divino, es decir, se esté abriendo sin cesar. El llamamiento, que una vez se ha hecho, no se hunde en sí mismo, y no abandona al que ha sido llamado, dejándole ir a otra dimensión que no sea la suya. El κλητός no es el que ha sido llamado una vez y luego se aparta del llamamiento y se aleja a alguna otra parte, sino que es el que permanece en ese llamamiento y está en él como en un clamor que le sigue. Es el llamado (véase Rom 1,6.7: «llamados a ser de Jesucristo», «llamados a ser santos»; 1 Cor 1,2.24; Rom 8,28). Así lo señala no sólo el título de κλητός, y no solamente el perfecto κέκληκεν en 1 Cor 7,15.17; véase Heb 9,15; Ap 19,9, sino también la fórmula que leemos en 1 Cor 7,20: ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει, ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω, donde se habla de permanecer «en» el llamamiento (o vocación) con el que fue llamado, lo cual presupone —claro está— que permanece también ese llamamiento mismo. Los versículos 21ss muestran cómo se concreta tal permanecer en el llamamiento. Podemos pensar también en Ef 4,1s. La vida que está en consonancia con el llamamiento que se ha recibido pero que no es pretérito, la vida —por consiguiente— en la que se acoge y acepta adecuadamente el llamamiento recibido, ese llamamiento que ahora incluye en sí a la persona llamada, se contempla como una vida dedicada a conservar la paz que con ese llamamiento se ha revelado. De manera parecida, en 2 Pe 1,10 se exhorta a «hacer firme y válida vuestra vocación [= vuestro llamamiento] y elección». En vez de «caminar como es digno de vuestro llamamiento», se dice en 1 Tes 2,12: «como es digno de Dios, que os llama (τοῦ καλοῦντος) a su

llamamiento. Naturalmente, en cuanto esa esfera se abre por medio del llamamiento y no existe sólo a consecuencia del mismo, «la cosa ya está ahí», antes de que el hombre sea llamado.

propio reino y gloria»; véase 5,24. Por consiguiente, el llamamiento o vocación no se queda parado, sino que prosigue adelante, y la concreción de ese llamamiento divino que sigue adelante es el evangelio que llega a los miembros de la comunidad y que les llega incesantemente de nuevo, el evangelio que ellos habían escuchado ya antes y en el cual percibieron la esperanza que se conserva en el cielo, Col 1,5. 5) El hecho de que este llamamiento que se dirigió una vez al individuo, pero que por parte de Dios no ha enmudecido, sino que Dios lo hace llegar incesantemente de nuevo, el hecho —digo— de que este llamamiento permanezca y de que la persona llamada permanezca —como persona llamada— en lo que el llamamiento ha abierto ante él, se halla íntimamente relacionado con la realidad de que este llamamiento, supremamente, es ἡ ἄνω κλῆσις τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Flp 3,14), a quien nos apresuramos a llegar, porque hemos sido llamados por él. El llamamiento divino, que consiste «en Cristo», que se nos dirigió y que se nos dirige, es también nuestro futuro, que en el evangelio se ha anticipado a llegar a nosotros y sigue llegando a nosotros; pero de forma que nosotros corramos anticipadamente hacia él, teniéndolo en nuestros oídos, en nuestros padecimientos, pero sin que nosotros lo alcancemos nunca realmente, hasta que ese futuro, que es el don anhelado y al que tendemos, se detenga él mismo y lo haga de manera manifiesta y definitiva. Llamados, y permaneciendo en ese llamamiento, nos apuramos a llegar hacia él. Pero en el llamamiento, que tiene la profundidad del futuro de Dios, se nos revela Cristo y su dimensión salvífica, la dimensión de la gracia, de la paz, de la libertad y, como se dice también según el aspecto correspondiente, de la esperanza.

Ahora bien, para volver a Ef 1,18, ¿cuál es esa esperanza que se revela en el llamamiento? Se la describe según dos facetas: en primer lugar, con respecto a su esencia; en segundo lugar, con respecto a su realización. Ambas facetas juntas definen la perspectiva que se revela en el llamamiento divino. El conocimiento que el apóstol pide a Dios para los creyentes, es un conocimiento que tiene por objeto ambas facetas. En primer lugar, el apóstol pide que los creyentes comprendan —si es que quieren comprender la esperanza— «cuál es la riqueza de la gloria de su herencia entre los santos». Ἡ κληρονομία[119]... ἐν τοῖς ἁγίοις es, para san Pablo, una expresión «bíblica». Véase Sab 5,5: καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστιν, Hech 20,32: ἡ κληρονομία ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν, Hech 26,18: ὁ κλῆρος ἐν τοῖς ἡγιασμένοις, Polic. *Phil.* 12,2. Se entiende por ello «la posesión de la herencia celestial» que Dios confiere, herencia de la que —en

119. Véase P. Hammer, *A Comparison of Klēronomia in Paul and Ephesians:* JBL 79 (1960) 267-272.

Espíritu— somos partícipes ya desde ahora, pero que algún día será posesión nuestra de manera definitiva (1,14). En la «eucaristía» de Col 1,12 se dice: ἡ μερὶς τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί. Para esa herencia nos ha «capacitado» ya Dios. Los ἅγιοι, según el lenguaje judío y el antiguo testamento[120], son probablemente aquí y en 2,19; 3,18, véase 1 Tes 3,13, los ángeles[121]. Por consiguiente, la esperanza que se abre en el llamamiento divino es el país divino del cielo, el país celestial donde Dios mora en medio de sus ángeles. La esperanza es, pues, el «lugar» «de la riqueza[122] de su gloria». Así como Dios mismo tiene gloria en plenitud (3,16), así también la tiene su país del cielo. Partiendo de él, del «Padre del resplandor», irradia el abundante resplandor de su poder en su «presencia» entre los ángeles. Precisamente esta «presencia» de Dios entre los ángeles es también nuestra esperanza: esa esperanza que hay que conocer. Es una faceta de la esperanza: el bien esperado, como tal. La otra faceta de la esperanza es el poder de Dios que nos capacita para esta presencia divina. No sólo debemos comprender la plenitud del resplandor de su κληρονομία ἐν τοῖς ἁγίοις, sino que debemos saber también lo grande que es su poder, ese poder que Dios hace que actúe en nosotros, los creyentes, a fin de trasladarnos a su reino. Pues por el conocimiento de la gloria de aquella heredad nace el vivo deseo de poseerla; y por el conocimiento del poder de Dios nace la certeza de conseguirla. También aquí se hallan yuxtapuestas la δόξα y la δύναμις, como en el v. 17. Y también aquí son únicamente dos facetas de una misma realidad. Precisamente el *resplandor* de aquel poder que, como gloria de Dios, ilumina y hace esplendoroso el país que nos aguarda, es también el resplandor del *poder* que actúa ya desde ahora en nosotros, para hacernos capaces de aquel resplandor. La gloria de Dios nos capacita para esa misma gloria. Y así como allí se habla de la «riqueza» de su gloria, así aquí se habla de la «extraordinaria grandeza»[123] de su poder. Este poder está dirigido hacia nosotros, está referido a nosotros. Pero, probablemente, habrá que entender el εἰς en sentido de

120. Véase LXX Job 15, 15; Sal 88, 6.8; Is 57, 15; Am 4, 2; Tob 11, 14; 12, 15; Eclo 42, 17; 45, 2; Dan 4, 37a; 8, 13; *1 Henoc* 1, 9 (12, 2; 13, 8); 14, 3; 39, 1.4s, etc.; *Jub* 31, 14, etc.; 1 QM XII, 1.4s.8; 1 QS IV, 22; véase Preis. *Pap. mag.* I, 198s: ἐπικαλο(ῦ)μαί σε, κύριε, κλυθί μου, ὁ ἅγιος θεός, (ὁ) ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος... A propósito, véase E. Peterson, RB (1948) 204; M. Noth, *Die Heiligen des Höchsten, Festschrift für S. Mowinkel*, 1955, 146-157 (= *Gesammelte Studien zum AT*, 1957, 244-290).

121. Véase R. Asting, 106.108.

122. ’O πλοῦτος como en Rom 9, 23, de lo contrario encontramos casi siempre τὸ πλοῦτος véase Ef 1, 7; 2, 7; 3, 16; Col 1, 27, etc.

123. Tó μέγεθος es *hapaxleg.* en el nuevo testamento. Véase ThWB IV, 550 (Grundmann). A propósito de ὑπερβάλλον véase 2, 7; 3, 19; 2 Cor 3, 10; 4, 7; 9, 14 (11, 23).

ἐν, como en 2 Cor 13,3: ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ, ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν. Y entonces Ef 3,20 es una explicación de nuestro pasaje. La fórmula que allí se emplea: κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν podría figurar también en 1,19, pero aquí se ha evitado, porque de lo contrario se hablaría ya tres veces en nuestro contexto del ἐνεργεῖν o la ἐνέργεια. En todo caso, se trata también aquí de la «extraordinaria grandeza» del poder de Dios que actúa en nosotros y con nosotros los creyentes. No se piensa con ello en la acción escatológica de la δύναμις con motivo de la futura resurrección de los muertos, de la que se habla por ejemplo en 1 Cor 6,14; 2 Cor 13,4; Flp 3,21, sino que el apóstol se refiere a una actuación especial de Dios en nosotros. Según 3,7, véase Col 1,28s, hay que pensar seguramente en la acción divina de revelación, en virtud de la cual no sólo se le dio la gracia al apóstol, sino que en virtud de ella él —el apóstol— la transmite ahora por medio del evangelio. Ahora bien, este extraordinario «poder» de Dios, que el creyente[124] experimenta en sí mismo, está en consonancia con la energía desplegada por Dios al resucitar a Cristo de entre los muertos. Por consiguiente, el evangelio es el «instrumento de poder» de Dios que resucita a muertos. El evangelio encierra en sí el poder de Dios para resucitar a los muertos, y ejerce ese poder en los creyentes. Si se conoce la grandeza extraordinaria del poder (del evangelio) de Dios que actúa en nosotros, entonces conocemos realmente la esperanza que se ha abierto en el llamamiento de Dios. En ese llamamiento (del evangelio) hace sentir sus efectos el poder de Dios que actúo al resucitar a Cristo de entre los muertos. Tengamos en cuenta lo rotundo de la expresión con que se destaca la fuerza de la ἐνέργεια[125]. El término ἐνέργεια tiene en sí mismo sentido activo. Por su origen helenístico, este término denota ya la eficacia o, mejor dicho, la actividad, el estar actuando. En san Pablo aparece este término para designar la intervención activa y actuación de Dios, tal y como vemos también en 3,7; Col 1,29; 2,12; Flp 3,21. Frente a ella está la ἐνέργεια τοῦ σατανᾶ, 2 Tes 2,9.(11). Los conceptos de δύναμις, ἐνέργεια, κράτος, ἰσχύς son muy afines. Puede hacerse, poco más o menos, la siguiente distinción: Δύναμις es la capacidad de hacer algo (δύνασθαι), el «poder». ’Ενέργεια es la actuación de ese poder. Κράτος, que en nuestra esfera aparece frecuentemente en las doxologías (véase 1 Tim 6,16; 1 Pe 4,11; 5,11;

124. A los cristianos se les llama aquí, como generalmente en san Pablo, οἱ πιστεύοντες, véase 1 Tes 1, 7; 2, 10.13; Gál 3, 22; 1 Cor 1, 21; 14, 22; Rom 3, 22, etc.

125. Tal acumulación de genitivos es frecuente en Efesios y Colosenses, véase 1, 6.10.18; 2, 2; 3, 2, etc.; Col 1, 5.12.13.24, etc. Pero es más rara en las demás cartas paulinas, véase Rom 2, 5; 5, 17; Flp 1, 19, etc., y en el resto del nuevo testamento.

Jds 25; Ap 1,6; 5,13), es el poder o autoridad efectivamente superior[126]. Y ἰσχύς, que aparece también en fórmulas litúrgicas (véase 2 Tes 1,9; 1 Pe 4,11; 2 Pe 2,11; Ap 5,12; 7,12), es la fuerza de ese poder o autoridad[127]. El poder por el que Dios es capaz, está en consonancia con los efectos de la autoridad y dominio que Dios tiene con su fuerza[128]. Dios ha demostrado en nosotros ese poder soberano. Y la fortaleza y autoridad que hizo que actuara en todo ello, la hizo Dios ya actuar «en Cristo, cuando le resucitó de entre los muertos...». Esta *efficax operatio* (Estius) que, como vemos por el uso del perfecto, sigue actuando una vez ya terminada, se describe también con más detalle. El único ἐνεργεῖν de Dios en Cristo se desarrolla mediante cuatro acciones de Dios con respecto a él, dos de las cuales se expresan por medio de participios subordinados (ἐγείρας y καθίσας), mientras que las dos restantes se enuncian por medio de oraciones independientes (ὑπέταξεν y ἔδωκεν κεφαλήν). Todo el conjunto se desliga de la oración de intercesión y se expresa casi en estilo de himno que se va ampliando según las fórmulas de una *homologesis* tradicional. A pesar de todo, los enunciados que siguen a continuación siguen estando asociados con el tema de la intercesión. También ellos, y precisamente ellos, pueden y deben mostrarnos cuál es la esperanza que se ha abierto ante nosotros con el llamamiento de Dios. Lo muestran en el acontecimiento de la salvación en Cristo. La energía que actuó en ella, actúa también en nosotros los creyentes. Por consiguiente, si partimos de ahí, los creyentes podemos entendernos a nosotros mismos y podemos entender lo que ha acontecido en nosotros. El hombre —según el apóstol san Pablo— se entiende a sí mismo a partir de Cristo. Y no es Cristo quien se entiende a partir del hombre, ni la acción de Dios en Cristo se entiende a partir de su acción en los creyentes[129].

Dios actuó «en Cristo», cuando le resucitó de entre los muertos. he ahí un tema central de la confesión de fe, formulada ya desde muy pronto, y que se repite a menudo en el nuevo testamento: Hech 3,15;

126. Véase ThWB III, 907s (Michaelis).

127. Véase, por ejemplo, Job 12, 16; Is 40, 26; Dan 4, 30 LXX; 11, 1 Θ, donde ambos conceptos están yuxtapuestos.

128. Por consiguiente, κατὰ τὴν ἐνέργειαν pertenece a toda la oración del v. 19a (o también a δύναμις), y no por ejemplo a τοὺς πισεύοντας, como si la fe estuviera en consonancia con la energía de Dios que resucita a los muertos, aunque también esto se puede afirmar en cierto sentido. En efecto, la fe es la respuesta a la promesa o a la acción de Dios que resucita a los muertos, como vemos en Rom 4, 17ss. Pero, en nuestro contexto, no se trata de πιστεύειν sino de la δύναμις de Dios que suscita nuestra esperanza.

129. Precisamente, esta referencia a que se nos ha dado la esperanza en *la* eficacia de Dios, la cual corresponde a la eficacia de Dios en Cristo y se fundamenta en ella, puede conducir a que a la esperanza la denominemos también Cristo. Véase Col 1, 27.

4,10; 5,30; 10,40; 13,37; 1 Tes 1,10; 1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 4,14; Gál 1,1; Rom 4,24; 8,11; 10,9; Col 2,12; 1 Pe 1,21; véase Col 1,18. Ahora bien, la resurrección de entre los muertos es para san Pablo, en nuestro pasaje, únicamente el presupuesto y el tránsito a la exaltación, en la que se hace hincapié plenamente, de forma que —según la mente del apóstol— este segundo enunciado puede asociarse más estrechamente, según la realidad de las cosas, con los dos enunciados próximos. La exaltación del Resucitado se describe en primer lugar con las palabras del Sal 110,1, diciéndose que Dios le sentó a su derecha. Véase Rom 8,34; Col 3,1. Este gesto confiere al Resucitado participación en el poder soberano de Dios, como se indica por el hecho de sentarlo «a la derecha» de Dios, en virtud de una antigua tradición que conocemos también por otros pasajes del nuevo testamento (Heb 1,3; 8,1; 10,12; 12,2; 1 Pe 3,22; Hech 2,33s; 5,31; 7,55s). Este «lugar» del Exaltado —el espacio del poder y dominio de Dios— es determinado aún más concretamente con dos datos característicos. En primer lugar, por la expresión ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, que ya conocemos por 1,3. El modo de ser «a la derecha de Dios» es un modo de ser «en los cielos». Cristo mantiene ahora ocupados los cielos; él domina ahora, por ser el Resucitado de entre los muertos, los cielos del mundo que determinan la existencia de los hombres. El, dominando, llena la trascendencia que es la profundidad y la altura del existir. Pero, en los cielos, y ésta es la segunda precisión que se hace, él ha sido puesto «por encima» de todos esos poderes que rigen en los cielos. Por el hecho de que Cristo, en virtud de su resurrección de entre los muertos, haya sido partícipe de la soberanía de Dios en los cielos, está también por encima y es superior a todos los demás poderes transcendentes. Por eso, en 4,10 se dice: ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν. Podemos intercambiar el concepto de «los poderes» y del «lugar» que ocupan. El poder tiene su esfera; las esferas de la existencia, del universo, tienen su poder. Los cielos son un conjunto diferenciado de espacios de poder, que disponen para sí, como tales, los poderes que existen en ellos. Los poderes tienen dimensiones de su poder, y todas ellas constituyen la esfera de los cielos. El Cristo que está exaltado «por encima de los cielos» es el Cristo poderoso que, «a la derecha de Dios», trasciende al poder trascendente de esos poderes. Esta superioridad de Cristo que reina en los cielos se halla caracterizada en Col 2,10 con aquellas palabras de que él es κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας. Y en Flp 2,9s dice san Pablo que Dios «le ha ensalzado hasta lo sumo [a Cristo Jesús], y le ha dado el nombre que es sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble de los que están en los cielos, de los que están en la tierra y de los que están debajo de la tierra...». Vemos en este texto que a

un ser más elevado corresponde también un nombre más elevado. El «poder» tiene su «espacio» correspondiente en el cual se le encuentra y con el cual él está relacionado, y tiene también su nombre correspondiente, por el cual hay que dirigirse a él. La denominación misma de poder tiene también sus diferencias. Los poderes sobre los cuales Cristo es superior, tienen también —como tales— diferentes nombres. Sin embargo, en san Pablo no encontramos una ordenación sistemática de tales «seres». En Col 1,16 vemos que, en parte, se hace una selección de «poderes» distinta a la que encontramos en nuestro pasaje: εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι. Véase también 1 Cor 15,24: ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν y Rom 8,38s: οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕφωμα οὔτε βάθος... Véase también Col 1,13; 2,10; (Jds 8). Los conceptos están tomados principalmente de las especulaciones de la apocalíptica judía acerca de los ángeles[130]. Así se dice, por ejemplo, en *1 Henoc* 61,10: «El llamará a todo el ejército de los cielos, a todos los santos que están en las alturas, al ejército de Dios, a los querubines, serafines y ofanines a todos los ángeles de la autoridad, a todos los ángeles de las soberanías a los elegidos y a los demás poderes que están en la tierra firme y sobre el agua». *2 Henoc* 20 (rec. A y rec. B) (véase 29,3) conoce nueve legiones: «arcángeles, fuerzas (δυνάμεις), dominaciones (κυριότητες), autoridades (ἀρχαί), poderes (ἐξουσίαι), querubines, serafines, tronos (θρόνοι), ofanines [*ofanim*]». En *Test. XII Lev.* 3 encontramos, además de otros ángeles, «tronos y poderes». El llamado *Testamentum Adae*, que tal vez está muy cerca de los elcasaítas y que muestra puntos de contacto con la Cueva Siria del Tesoro, trata extensamente en el capítulo 4 acerca del servicio y la naturaleza de los poderes celestiales, y habla sucesivamente de los ángeles, arcángeles, principados, poderes, fuerzas, dominaciones, tronos, serafines y querubines[131]. Ahora bien, los poderes que se mencionan en la Carta a los efesios, son sin duda alguna poderes hostiles a Dios, como vemos de manera inequívoca por 1,22 y 6,11. En este sentido, se hallan cerca de los ángeles del «firmamento» de la *Ascensión de Isaías*[132] y principalmente de los poderes que se mencionan con frecuencia en los *Hechos* —apócrifos— de apóstoles y de

130. Véase ThWB II, 297s (Grundmann), p. 568-570 (Förster), III, 1096 (Förster); Str.-B. III, 581ss; Bousset-Gressmann, 320ss; W. Michaelis, *Zur Engelchristologie im Urchristentum*, 1942, 74 y nota 157.158; Schlier, *Christus* 6, nota 2.

131. Véase la Cueva Siria del Tesoro (Bezold) 1, 3, donde se narra la creación de los ángeles, arcángeles, tronos, principados, dominaciones, potestades, querubines y serafines, y véase también Filón, *Conf. ling.* 171, y numerosos pasajes de *3 Henoc*.

132. *AscIs* 7-11.

otras obras por el estilo. Véase, por ejemplo, los *Hechos de Juan (HchJn)* 104, p. 202, 25s: θεὸν πάσης ἐξουσίας ἀνώτερον καὶ πάσης δυνάμεως καὶ ἀγγέλων πάντων καὶ κτίσεων λεγομένων καὶ αἰώνων ὅλων πρεσβύτερον καὶ ἰσχυρότερον. Véase 79, p. 190, 15ss; 11, p. 158, 8 ss: δεσπότης ἀγγέλων, δοξῶν, κυριοτήτων. Véase 98, p. 200, 13ss etc. Asimismo, ὄνομα, en nuestro pasaje, no es el nombre propio de un poder sino la caracterización esencial de un poder que en otras partes recibe el nombre de ἀρχή o κυριότης u otro nombre parecido. También todo «nombre» (véase πάσης-παντός) es menor que Cristo e inferior a su poder. El παντός es acentuado aún más por la referencia: «no sólo en el presente eón, sino también en el venidero». En estas palabras, la oposición entre ambos eones, a pesar de su sentido temporal, no es puramente temporal[133]. Podemos comparar Heb 6,5, donde se dice de los bautizados que saborearon las δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος. El eón que ha de manifestarse en el futuro, es ya realidad oculta en el presente. Véase Heb 12,22; 13,14. Tal es también la convicción que se manifiesta especialmente en *1 Henoc* 71, en la recensión más extensa de *2 Henoc* y en el *Apocalipsis* de Baruc[134] (syr).

Ahora bien, la idea de que el «lugar», el «poder» y el «nombre» de Cristo son superiores a todos los poderes de los eones actuales y futuros, manifiestos y ocultos, y lo son en virtud del poder de Dios que resucita a los muertos y exalta haciendo sentarse a su derecha, ese poder que actuó en Cristo (y que actúa ahora en nosotros los creyentes), esta idea —digo— se compendia y se acentúa una vez más con una palabra de la Escritura (v. 22a). San Pablo cita el pasaje de Sal 8,7 (y 110,1), utilizado ya en el contexto escatológico en 1 Cor 15,27, y que no sólo en Heb 2,8s (véase 1 Pe 3,22) sino también en la exégesis rabínica se aplica al Mesías y al Hombre prototípico

133. Véase von Soden, Haupt, Scott.

134. Así se dice en *1 Henoc* 71, 15: «Entonces él (Miguel) me dijo: "El (el Anciano) invoca sobre ti la paz en nombre del mundo futuro; pues de ahí brota la paz desde la creación del mundo, y, por tanto, así sucederá contigo en la eternidad y desde la eternidad hasta la eternidad"». Y el *Apocalipsis* de Baruc (syr) (*ApBar* [sir] 51, 7ss): «Pero los que han sido salvados por sus actos, y aquellos para quienes la ley ha sido ahora su esperanza, y la inteligencia, su anhelo, y la fe, su sabiduría, a éstos se les manifestarán cosas maravillosas, cuando sea tiempo de ello; pues ellos ven el mundo, que ahora es visible para ellos, y verán el tiempo, que ahora está oculto ante ellos. Y el tiempo no les dejará envejecer; porque habitarán en las cuevas de este mundo y serán semejantes a los ángeles y podrán compararse con las estrellas». Por consiguiente, en nuestro pasaje se piensa realmente en lo que Primasius supo expresar con suma concisión: *in futuro hoc est in caelesti quod nobis futurum est, non Deo nec sibi*. Véase Schürer II, 636ss; Bousset-Gressmann, 242ss; Volz, 64ss; Str.-B. IV, 799ss. Exkurs 29: *Diese Welt, Die Tage des Messias und die zukünftige Welt*; Moore I, 270ss; II, 378.

celestial[135]. Claro está que la cita de la Escritura, cuyo aoristo está coordinado con los dos participios de aoristo ἐγείρας y καθίσας, no sólo acentúa —compendiándola— la acción de Dios de que se ha hablado hasta ahora, sino que designa también un nuevo acto del poder divino. Subraya que Cristo no sólo es superior a todos los demás poderes y nombres, sino que todos ellos han sido sometidos formalmente a él por Dios y puestos a sus pies. Huby hace resaltar con mucho acierto: «Cette primauté souveraine est puissance efficace».

«Y le dio —a Cristo resucitado de entre los muertos, que está sentado a la derecha de Dios y es superior a todos los poderes, y que expresamente posee dominio sobre todos ellos— le dio por cabeza suprema [=sobre todo] a la Iglesia», v. 22b. Esta cuarta acción de la δύναμις de Dios que se manifestó en Cristo, resalta clarísimamente por la expresión καὶ αὐτόν y por su sentido interno, haciéndonos ver que con ello se alcanza la meta de toda la sección, y haciendo aparecer en primer plano a la Iglesia, que hasta este momento había permanecido en el transfondo. La actividad de Dios en Cristo, a la que corresponde el poder de Dios que actúa en «nosotros», consiste supremamente en que Dios concede por gracia a Cristo como Cabeza de la Iglesia, la cual es su Cuerpo y su «pléroma» y ahora, por serlo, posee a Cristo como Cabeza. La frase está formulada con mucha concisión. La oración, propiamente, consta de dos enunciados. Porque en primer lugar se repite que Cristo es la Cabeza «que está por encima de todo», la Cabeza suprema. El ὑπὲρ πάντα significa lo mismo que ὑπὲρ τὰ πάντα véase Heb 2,8. Y luego se afirma que Cristo fue dado a la Iglesia como Cabeza suya. Para decirlo con otras palabras: las ideas, que en la Carta a los colosenses están separadas, de que Cristo es la κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας (2,10; véase 1,15s) y la κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας (1,18), están aquí unidas en una sola fórmula. Esto no excluye que la manera en que Cristo es Cabeza frente a los poderes sea distinta de la manera en que él es Cabeza con respecto a la Iglesia[136]. Aquella manera significa que se mantiene sometidos a los poderes; que está por encima de todo, y que se domina en absoluto. Esta última manera incluye en sí una serie de momentos que no pueden captarse sin más *ex analogia capitis in corpore naturali* (Estius), sino que hay que deducirlos de nuestra carta. Se trata, en lo esencial, de tres notas: en primer lugar, también la soberanía de Cristo, a la que

135. Véase Scott *sub loco*.
136. Véase Cerfaux, *L'Église*, 255: «La suprématie sur les Puissances et la suprématie sur l'Église ne sont pas du même ordre. Les Puissances sont assujetties et soumises de force, placées sous les pieds du Christ par sa victoire. L'Église, au contraire, ne fait qu'un avec lui, même si elle lui est soumise. Sur elle, il n'exercera qu'une suprématie de sanctification et d'amour; la force ne joue pas».

corresponde la obediencia de la Iglesia (5,21ss); en segundo lugar, la complementación, a la que corresponde el amor recíproco (5,25ss); finalmente, el fundamento y la meta, lo que significa crecer desde Cristo y hacia Cristo (4,15s). A Cristo que es soberano y es superior desde su resurrección de entre los muertos a todos los poderes, los cuales están a él sometidos, a Cristo —digo— lo dio Dios también a la Iglesia como Señor: como el Señor que exige de ella obediencia, que la ama con amor incondicional, que es el fundamento, la fuerza y la meta de su edificación. En el Señor de la Iglesia reina también y es soberano el Señor de los poderes. En el Señor de los poderes, tiene ante sí todo el mundo al Señor de la Iglesia. También en esto, y precisamente en esto, es Dios una «potencia» que actúa, y que nos proporciona abundantemente nuestra herencia.

La Iglesia, a la que Dios dio como Cabeza a Cristo, es denominada primeramente «Cuerpo de Cristo». Con ello surge en nuestra carta un concepto que es de importancia fundamental para la comprensión de la Iglesia que en ella se ofrece. Tenemos, pues, que investigar un poco más este concepto, en relación con todas las demás afirmaciones paulinas y teniendo en cuenta su horizonte.

El concepto de σῶμα, referido a la Iglesia, es utilizado ya por san Pablo en 1 Cor 10,17; 12,12-27; Rom 12,4.5. En estos pasajes significa la comunidad particular. Pero no vemos que se diga expresamente que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Sin embargo, al comparar a la comunidad local con el cuerpo humano, se dice en 1 Cor 12,12: «así también es Cristo». Por consiguiente, en el transfondo se halla la ecuación: Cristo = cuerpo, o: nosotros en Cristo = un cuerpo. Véase 1 Cor 10,17: «nosotros, con ser muchos, somos un cuerpo». La afirmación quiere decir muy significativamente lo siguiente: nosotros, que somos un cuerpo, somos Cristo (por ser un cuerpo). Y, así, san Pablo, en 1 Cor 1,13, refiriéndose a las divisiones que hay en la comunidad, puede formular la siguiente pregunta: «¿Está dividido Cristo?». Por consiguiente, los enunciados de la Carta primera a los corintios y de la Carta a los romanos tienen en perspectiva la relación entre un solo cuerpo y sus numerosos miembros, y la relación de los numerosos miembros entre sí. Esto último es desarrollado más en 1 Cor 12,12-27 (y en Rom 12,4-5), donde se dice que los numerosos miembros de un solo cuerpo están unidos para ayuda recíproca, se necesitan unos a otros, y están unidos unos con otros en «sympatheia». En todas estas afirmaciones se contempla a los miembros como portadores de carismas.

Encontramos otro grupo distinto de textos (además de nuestro pasaje: Ef 1,22s) en Ef 3,6; 4,4.12.16; 5,23.29; Col 1,18.24; 2,(10).19; 3,15. Todos ellos se refieren a la Iglesia universal, a la que ahora se designa expresamente como σῶμα o como σῶμα τοῦ Χριστοῦ. No se trata ya de una simple comparación o de una equiparación implícita. Por σῶμα τοῦ Χριστοῦ se entiende ahora de manera explícita la relación de la Iglesia con Cristo. Esta relación se

dilucida en Ef 1,22s; 4,15s; 5,23; Col 1,18.24; 2,(10).19, donde es interpretada como relación σῶμα-κεφαλή. Claro está que en Ef 2,15 σῶμα es probablemente el σῶμα τῆς σαρκός de Col 1,22. Pero también aquí el concepto de σῶμα hace referencia a la relación de la Iglesia universal con Cristo, por cuanto este concepto es utilizado en doble sentido, quizás intencionadamente. Como σῶμα y κεφαλή, la Iglesia está «en Cristo» y en Cristo es «el hombre nuevo»: Ef 2,15b. Si el σῶμα alcanza la κεφαλή (=si la Iglesia alcanza a Cristo), entonces el cuerpo, por ser ya el σῶμα τοῦ Χριστοῦ, llega a ser «el varón perfecto»: Ef 4,13s. Mediante esta relación σῶμα-κεφαλή se indica en primer lugar la unidad inseparable y la ordenación dispuesta por Dios entre la Iglesia y Cristo, véase Ef 1,22s. En segundo lugar, se acentúa de esta manera la subordinación del Cuerpo bajo la Cabeza o la obediencia de la Iglesia a Cristo y, consiguientemente, la supremacía de la Cabeza sobre el Cuerpo o el dominio de Cristo sobre la Iglesia, véase Ef 1,22s; 5,23s. Ahora bien, en tercer lugar, la κεφαλή designa a Cristo como aquel a partir de quien «crece» la Cabeza, es decir, como el origen eficaz del «crecimiento» de la Iglesia y como la meta de ese «crecimiento», véase Ef 4,15s; Col 1,18 (Cristo como ἀρχή). En cuarto lugar, mediante la vinculación de la idea de la κεφαλή de la Iglesia con la idea de la «syzygía» (o «desposorio») de Cristo con la Iglesia, la supremacía de Cristo se convierte en la supremacía del Amado, véase Ef 5,22.25, mientras que la coordinación o igual rango de σῶμα = σάρξ = γυνή (véase Ef 5,28-32), se ve manifiestamente que la relación de κεφαλή con σῶμα es también relación de solicitud y cuidados. En quinto lugar, se acentúa también la unidad del Cuerpo. Pero con esto no se hace resaltar ya únicamente la unidad de los numerosos miembros entre sí (véase Ef 4,3s.11-16; Col 3,15), sino también la unidad de los dos grupos de personas que constituyen la humanidad: los judíos y los gentiles, véase Ef 2,15s; 3,6. Finalmente, Cristo —según Col 2,10— es la Cabeza de los poderes del mundo. Desde luego, se discute en qué sentido hay que entender Col 2,19. Pero en Col 1,16s aparece expresada la misma realidad, por cuanto en este último texto es Cristo aquél en quien y para quien todo fue creado, y todas las cosas subsisten en él.

Está claro en general que, para san Pablo, la Iglesia en su totalidad o la correspondiente representación local de la Iglesia es entendida como el Cuerpo de Cristo. Tan sólo en la Carta primera a los corintios y en la Carta a los romanos la ecuación ἐκκλησία = σῶμα se da más bien por *presupuesta* y no se enuncia expresamente. El peso de los enunciados se halla en la comparación entre este «Cuerpo» y el cuerpo humano en lo que respecta a la existencia de muchos miembros pero de un solo cuerpo y en lo que respecta a las relaciones de esos miembros entre sí. Por el contrario, en la Carta a los efesios y en la Carta a los colosenses la ecuación es *explícitamente* ἐκκλησία = σῶμα y se acentúa la relación de σῶμα = ἐκκλησία con la de κεφαλή = Χριστός, a base de la ecuación σῶμα + κεφαλή = Χριστός. También aquí σῶμα es algunas veces el universo, todas las cosas. Parece, pues, que sobre la base de una ecuación, todavía indeterminada, Iglesia = «Cuerpo» y «Cuerpo» = Cristo, en la Carta primera a los corintios y en la Carta a los romanos, surgió una ecuación muy significativa Iglesia = «Cuerpo de Cristo», de la «Cabeza» del «Cuerpo», en la Carta a los efesios y en la Carta a los colosenses. La cuestión es si esta nueva ecuación que incluye también en sí la ecuación Cristo = Cuerpo + Cabeza, representa lingüísticamente y, en este caso también, como imagen, un simple desarrollo de la ecuación antigua, o si no ha habido momentos extrínsecos que han dado impulso a la nueva ecuación. Para responder a esta pregunta, hemos de tener ideas claras sobre los antecedentes lingüísticos e imágenes que subyacen a los enunciados paulinos en general.

En los tiempos greco-romanos se encuentra la idea, muy difundida y que aparece con muchas variantes, de que el cosmos es una estructura orgánica. Es una idea que, probablemente, enlaza en su aspecto terminológico con Platón, *Tim* 30B-34B, donde se habla del cosmos como de un ζῷον y, donde se habla también, en relación con ello, de σῶμα τοῦ παντός σῶμα τοῦ κόσμου. Esta idea halla acogida principalmente en el estoicismo, véase por ejemplo Diog. Laert. 7, 138. 142. 143. 147; Cic. *Nat. deor.* 1, 35; 3,9; o Sext. Emp. *Adv. phys.* 9,79; Sen. *Nat. qu.* 6,14,1: *totum terrarum omnium corpus; Corp. Herm.* 2,2ss; 4,2; 10,12. En este cosmos, que en la pluralidad de sus partes y esencia es *un solo* σῶμα, el hombre tiene conciencia de ser una parte (μέρος) y un miembro (μέλος). Véase Sen. *Ep.* 95,52: *omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex iisdem et in eadem et in eadem gigneret.* Véase Sen. *ibid.* 92,30; Mc. Aurel. 7,13,3; véase 2,1; 8,34. Estas partes o miembros están ordenados unos a otros. Una síntesis sagrada los abarca, una simpatía impregna todo el conjunto. Y, así, los miembros tienen que ayudarse y favorecerse unos a otros. Véase Sen. *Ep.* 95,52; Mc. Aurel. 2,1,3; Epict. *Diss.* 2,5,24; 10,3s. La cabeza no desempeña ningún papel entre esos miembros del cosmos. El principio dominador es la ψυχή. Ocasionalmente, la cabeza puede ser desprendida de las «partes» (del cuerpo) que quedan debajo de ella, véase Sext. Emp. *Adv. astrol.* 44.

También el estado (y otras sociedades humanas) son comparadas —bajo diversos aspectos— con le cuerpo humano: Platón, *Rep.* 5,464 B; *Leg.* 8, 828 D; Aristót. *Pol.* 1,1,11 1253 A; Cic. *Rep.* 2,3 etc. Pero no queda todo en una comparación, sino que en algunas circunstancias se llega a una ecuación en la que el concepto de σῶμα o *corpus* adquiere carácter jurídico, por ejemplo en Cic. *Phil.* 8,5.16; *Off.* 1,25.85; Sen. *Clem.* 2,5,1; Liv. 26,16,19 etc. También con respecto a la πόλις acentúa el concepto de σῶμα la unidad del conjunto en medio de la pluralidad de miembros, véase Liv. 1,8,1; Filón, *Spec. leg.* 3, 131 etc., y las obligaciones recíprocas entre los miembros, véase Cic. *Off.* 3,22; Sen. *Ira dei* 2,31,7; Plut. *Sol.* 18. A este contexto pertenece también la conocida fábula, en sí más antigua, del estómago y las demás partes del cuerpo, que Menenius Agrippa refirió en el *Mons sacer* a la plebe que había emigrado, a fin de moverla a regresar. Véase Liv. 2,32 8-12; Pult. *Cor.* 6. Siempre que al Estado (o a alguna otra sociedad) se la designa como *corpus* o σῶμα, hay una antítesis entre él o los demás miembros y el *caput* o κεφαλή. Véase Sen. *Clem.* 1,5,1; 2,2,1; Tacit. *Ann.* 1,12s; Cic. *Mur.* 51 (Plut. *Cic.* 14,6); Plut. *Galba* 4 etc. *Caput* (κεφαλή) es, en todo ello, el miembro determinante y superior, que representa la unidad concreta del cuerpo e influye sobre el bienestar del mismo.

Si comparamos estos enunciados con los del apóstol san Pablo, entonces podremos afirmar lo siguiente: 1) σῶμα *(corpus)* designa por ambas partes una sociedad humana y (algunas veces en san Pablo) el cosmos. 2) El concepto

se considera las dos veces desde el punto de vista del cuerpo, que es uno solo, y de los miembros, que son muchos, y de la ordenación recíproca y simpatía entre los miembros. Esto, en san Pablo, aparece casi exclusivamente en la Carta primera a los corintios y en la Carta a los romanos, pero se recoge también en Ef 4,25 en relación con la Iglesia universal. Las declaraciones de 1 Cor 12,12ss muestran una cercanía especial a la fábula de Menenio Agripa y a diatribas estoicas semejantes. Claro que no hay que perder de vista las diferencias de fondo. 3) En contraste con el σῶμα aparece en ambas ocasiones la κεφαλή: en el ámbito greco-romano en el contexto de la ecuación σῶμα = πόλις, en san Pablo en la Carta a los efesios y en la Carta a los colosenses únicamente. En ambas ocasiones, la κεφαλή tiene el sentido de una magnitud que domina y plasma el σῶμα. 4) Los enunciados paulinos se diferencian también formalmente de los greco-romanos, porque al hablar del σῶμα y de la κεφαλή implican la idea de una «persona» específica que es, ella misma, ese «Cuerpo» y esa «Cabeza». En el conjunto de los textos greco-romanos no hay analogía formal con las ecuaciones: σῶμα (ἐκκλησία) = Cristo, κεφαλή = Cristo y σῶμα + κεφαλή = Cristo. Esta diferencia no sólo es de gran importancia por su fondo —eleva a la Iglesia y la hace salir de la esfera de las sociedades humanas, entre las que también se cuenta, desde luego—, sino que es también importante para la cuestión histórica acerca del origen y procedencia de esa imagen del σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Suscita la cuestión de si el apóstol no habrá tomado de algún otro sitio que no sea el lenguaje hasta ahora mencionado el concepto del σῶμα τοῦ Χριστοῦ para interpretarlo y referírselo a la Iglesia.

Por lo que se refiere al entorno judío-oriental antiguo en que vivió el apóstol, vemos que en los LXX no se encuentra el concepto de σῶμα aplicado a una sociedad humana o aplicado al cosmos, como tampoco se encuentra en los demás escritos judíos. En cambio, aparece el concepto de κεφαλή aplicado al soberano o al jefe (a la «cabeza») y caudillo de personas y de la sociedad que forman, como traducción de ראשׁ, término que, desde luego, se puede traducir también de otras maneras. Prescindiendo de la antítesis cabeza-cola (=arriba y abajo) en Dt 28,13.44; Is 9,13s; *Jub.* 1,16; *1 Henoc* 103,11; *Ab* 4,15b; Filón, *Praem.* 124s, κεφαλή aparece en sentido del soberano: Jue 10,18; 11,8.9.11; 2 Sam 22,44; 1 Re 20,12A; Is 7,8s; Filón, *Praem.* 114. Sin embargo, falta toda ampliación de la imagen, sugerida en Is 1,4-6, ya que en el transfondo de ese texto se halla la comparación de Israel con un cuerpo humano. Véase también Dan 2,38. Tan sólo *Test. XII Zab.* 9 amplía un poco la comparación en sentido greco-romano. Por consiguiente, no habrá que buscar en los LXX las raíces de la imagen, específicamente paulina, del Cuerpo de Cristo. Faltan también en esta Versión las ecuaciones σῶμα = ἄνθρωπος, κεφαλή = ἄνθρωπος y σῶμα + κεφαλή = ἄνθρωπος; para decirlo con otras palabras, falta la orientación de la idea σῶμα-κεφαλή hacia la imagen de un *Anthropos* que, por un lado, incluye en sí a la sociedad humana o al cosmos, de forma que éstos sean su σῶμα, y que, por otro lado, se contrapone a ellos como su Cabeza. Ahora bien, en las especulaciones judías sobre Adán, influidas por el mito oriental-gnóstico del «hombre primordial» *(Urmensch)* y redentor, se ve palpablemente una analogía formal con el pensamiento paulino o con sus antecedentes. San Pablo conoce tales especulaciones sobre Adán, como vemos

por la antítesis que establece entre Adán y Cristo en Rom 5,12-21; 1 Cor 15,20-22; 44b-49. Adán es aquí el primer hombre, que hace referencia al segundo, perteneciendo a uno u otro los que llevan su correspondiente «eikón» y realizan la suerte del uno o del otro. Estos enunciados se integran, evidentemente, en el marco de las ideas apocalípticas judías sobre la relación íntima entre Adán y la humanidad adamítica. Pero también en Filón se presupone tal relación íntima entre el «hombre único», el Logos primogénito, Adán y los πνευματικοί (=ὁρατικοί), véase *Conf. ling.* 41; *Qu. in Gen.* 1,18; *Plant.* 32 ss. En algunas ocasiones, se dice que Adán es «la cumbre» de todos los seres humanos, Nu. R. 10 (158a). Según la tradición mandea, se dice como una fórmula que Adán es «la cabeza de la estirpe» o «la cabeza de la época» para toda su estirpe. Cuando él se eleve, toda su estirpe, las «almas buenas», le seguirán. Véase RG 27,17; 45,36; 107,26.29 etc. A semejante Adán se le atribuyen algunas veces dimensiones cósmicas, véase Str.-B.-Index; *2 Henoc* 30,8s; *Or. Sib.* 3,24s; *Const. Ap.* 8,12,17; y también Filón, *Spec. leg.* 1,210s etc.; Hipól. *El.* 9,13,27, p. 251,14ss; Epiph. *Haer.* 30,17,6s, p. 356,18ss; 19,4,1, p. 221,6ss. Por inciertas que sean y, a menudo, por tardías que sean tales noticias, permiten sospechar la existencia de una especulación sobre Adán, que se desarrolla en dirección hacia el mito del «hombre primordial» *(Urmensch)* y redentor y que, aún más, se ha formado por influencia de ese mito[137]. Son conocidas sus vinculaciones con la imagen del Hijo del hombre que, por su parte, unas veces es el pueblo de Dios, véase Dn 7,13 LXX (y habita en medio de él, véase *1 Henoc* 45,3ss; 38,1; 53,6; 62,8; 70,71; *4 Esd* 7,28; 14,9), y otras veces es el Mesías[138]. Se habla más claramente del hombre cósmico, que lleva el mundo en su cuerpo, o del cosmos que es su cuerpo, en el *Orph. Fragm.* 168, donde se presenta a Zeus como dios cósmico y hombre cósmico a un mismo tiempo. Su cabeza, su centro (=su cuerpo), sus pies abarcan el cielo, el aire y la tierra hasta el averno, más aún, todos estos son su cabeza, su cuerpo, sus pies. Véase también *Orph. Fragm.* 167; *Περὶ Ἑβδομάδων* 6,1; Macrob. *Sat.* 1,20,17; PGM XII 243. En tales imágenes no se realza la κεφαλή. Otra cosa ocurre en Filón, *Qu. in Gen.* 117. Allí es el Logos, que se entiende en sentido estoico como διοικητής, la cabeza que domina bajo sí al cosmos, le da vida y lo llena. El cosmos, por su parte, es el cuerpo que necesita de la cabeza (*membra*). Ambos, juntamente, son el «pléroma». Así, poco más o menos, debieron de representarse a Cristo los gnósticos judeo-cristianos[139] de Colosas. Ahora bien, en confrontación con ellos, Pablo desarrolló sus ideas del «nuevo hombre» Cristo, que restauraba en sí al viejo hombre y que tiene ahora en la Iglesia su cuerpo, cuya cabeza es él mismo. Una huella de esta confrontación se encuentra, creo yo, en Col 1,24, pasaje que es muy instructivo compararlo con Ef 1,22s. En Col 1,24 se dice: ...καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων

137. Véase B. Murmelstein, *Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre:* Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 35 (1928) 242-275; 36 (1929) 51-86; Volz, 189s. Acerca de este difícil problema, véase actualmente W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth,* 1956, 100ss.

138. Véase Aage Bentzen, *Daniel,* 1937, 33s.

139. Véase G. Bornkamm, *Die Häresie des Kolosserbriefes* en *Das Ende des Gesetzes.* Paulusstudien, 1952, 139-156.

τοῦ Χριστοῦ... ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία. Quién constituye el Cuerpo de Cristo, se nos explica en una oración de relativo: la Iglesia. Evidentemente, no es obvio que lo del Cuerpo se refiera a ἐκκλησία, y análogamente en 1,17 τῆς ἐκκλησίας es una aposición para explicar τοῦ σώματος, ya sea que en Col 1,12 (15)-20 se haya reelaborado un himno precristiano o bien que el objeto de la reelaboración haya sido un himno cristiano. Pero ¿era posible, en absoluto, entender de otra manera σῶμα? Sí que lo era. Porque, aunque sea discutida la interpretación de Col 2,19 en el sentido de que se refiere al cuerpo del cosmos, sin embargo vemos en 2,10, conjuntamente con 1,16s, que los gnósticos de Colosas entendían que ese cuerpo era el cosmos, cosa que el apóstol niega, pero únicamente porque no acepta que el *cósmos* esté fundamentado y tenga plenitud en sí mismo. Cristo es también la κεφαλή del cosmos, porque es la εἰκὼν τοῦ θεοῦ y es el πρωτότοκος πάσης κτίσεως, 1,15. Ahora bien, de este σῶμα, que es el cosmos de los poderes y elementos, al que Cristo ha vuelto a someter y sojuzgar bajo su dominio (2,15), hay que distinguir el σῶμα que es la Iglesia. Ahora bien, para asegurar que los colosenses comprendan esta distinción, san Pablo añade expresamente en 1,24: ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία. Y, si ahora comparamos este texto con nuestro pasaje de Efesios 1,23, nos damos cuenta de que en este último pasaje se ha hecho la formulación inversa: τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ. Por consiguiente, aquí (en relación con la prueba de que Cristo es la Cabeza de la Iglesia; el pronombre relativo de 1,23a tiene sentido a la prueba) se *presupone* como obvio que la Iglesia es su cuerpo, el cuerpo de Cristo. Por el hecho, que consta, de que la Iglesia, de que la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, y por la denominación de la Iglesia, una denominación que también consta, como cuerpo de Cristo, se comprende que (a la Iglesia) Dios le diera por Cabeza a Cristo. También en Ef 5,23 se presupone como obvia la identidad de la Iglesia como el Cuerpo de Cristo.

Ahora bien, el apóstol pudo formular esta interpretación de la ἐκκλησία en el sentido de la Iglesia universal, con ayuda de la interpretación colosense del «ánthropos», porque pudo enlazar para ello con las ideas ya existentes de Adán/Cristo que, probablemente por influencia de las especulaciones judías sobre Adán, hablaban ya del Cuerpo, que es Cristo, y de los creyentes, que están «en Cristo». Tales ideas, como hemos visto, se hallaban en el transfondo de la Carta primera a los corintios y de la Carta a los romanos. En el primer plano sólo se habían dibujado trazos que exigían que se pusiera en claro, no la relación del Cuerpo con Cristo, sino la relación de los miembros de este Cuerpo con el Cuerpo y la relación entre unos y otros. Estos trazos se habían dibujado con ayuda de ideas estoicas acerca del cosmos y de la *pólis*. Ahora en la Carta a los efesios y en la Carta a los colosenses, tales ideas sobre Adán/Cristo pasan a primer plano y, en consonancia con ello, se desarrolla al mismo tiempo lo que ahora es la idea frontal: la relación de Cristo con la Iglesia universal, y la relación de ésta con él. Esto sucede por influencia de las preguntas que se alzan en la posición opuesta y que exigen respuesta. Y se hace también realidad por consideración con los miembros de estas comunidades, y porque la realidad se puede expresar así con objetividad, utilizando el lenguaje y los conceptos y sirviéndose de las imágenes que empleaba corrientemente el adversario que se hallaba dentro de tales comunidades.

Lo activos que estaban en el subsuelo y en el transfondo del cristianismo primitivo los dos componentes que habían desarrollado un papel en el desarrollo del pensamiento paulino acerca del Cuerpo de Cristo, lo vemos por el hecho de que esos dos componentes se mantuvieran aún durante bastante tiempo, muchas veces en forma independiente (es decir, sin la utilización del modelo paulino) en los escritos cristianos antiguos. Para el desarrollo del pensamiento paulino del Cuerpo de Cristo en el sentido de las ideas antiguas greco-romanas, mencionemos únicamente *1 Clem* 37,5; (38,1); Polic. *Phil.* 11,4; Tert. *Bapt.* 6; el *Agraphon* que puede consultarse en A. Resch, *Agrapha*, n. 75. Las ideas judeo-orientales del «ántrhopos» parece que influyeron principalmente en Ignacio de Antioquía, *Eph.* 4,2; 20,1; *Trall.* 11,2; *Smyrn.* 1,2; 4,2; 11,2; en *2 Clem.* 14, en el *Pastor* de Hermas *v.* 3,3,3; *s.* 18,3s; 17,5; 13,5; 9,12. Esta trayectoria prosigue en Ireneo. En la gnosis es donde se hace empleo más generoso e intenso de tales imágenes. Me referiré aquí únicamente a las *Odas de Salomón* 17,14, véase 23,16.18; 24,1; *Hechos de Tomás* (texto siriaco) 6; *Hechos de Juan* 97-101, el llamado *Sermón de los Naasenos*, Hipólito, *El.* 5,7-11, las especulaciones de los valentinianos, por ejemplo Iren. 1,5,3; *Exc. ex Theod.* 42,1-3, véase 33,2; 26,1; 36; 58; 43,2.

Si contemplamos en conjunto los enunciados paulinos acerca del Cuerpo de Cristo y el transfondo de dichos enunciados, veremos que mediante el concepto del σῶμα τοῦ Χριστοῦ se indican las siguientes realidades: 1) Una determinada relación de la Iglesia con Cristo. Y, en esta relación, a) se acentúa la unidad indisoluble de la Iglesia, como «Cuerpo», con Cristo, que es la «Cabeza». Ambos se pertenecen el uno al otro necesariamente, porque los dos juntos constituyen el «hombre»; b) se indica la supremacía y señorío de Cristo sobre la Iglesia; c) la realidad de que Cristo es el origen y la finalidad de la vida de la Iglesia y de su crecimiento; d) se deduce, además, el aspecto de que el «Cuerpo», como Cuerpo que es de esta Cabeza, es también la manifestación y representación de la «Cabeza» en el cosmos. 2) En lo que respecta al concepto de σῶμα τοῦ Χριστοῦ en sí, vemos que por sus antecedentes judeo-gnósticos a) se sugiere el carácter abarcante y unificador de la Iglesia. Porque σῶμα, según esta manera de hablar, se entiende como una realidad espacial que incluye dentro de sí. En nuestras cartas aparece visiblemente este aspecto en las exposiciones que se hacen, por ejemplo en Ef 2,16 y en Col 1,16s, y por el concepto de ἓν σῶμα, que expresa el carácter acogedor y unificador de ese único cuerpo. También el concepto paralelo a σῶμα, a saber, el concepto de πλήρωμα, nos permite reconocer el carácter del Cuerpo como realidad espacial, véase Ef 1,23; Col 2,9; 1,19; Ef 4,13. Pero, principalmente, b) con la imagen antes mencionada del σῶμα τοῦ Χριστοῦ se expresa el carácter universal y comprehensivo del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. En el concepto de σῶμα, tal como en nuestras cartas se aplica a la Iglesia, resuena el carácter «cósmico» de la misma. La Iglesia, como Cuerpo de Cristo (del Adán-*Anthropos*), es un «mundo». Por eso, las dimensiones de la Iglesia, en principio y por su finalidad, coinciden simplemente con el cosmos o con el universo. Todas las cosas están sometidas a ella y caen bajo su solicitud, y en ella son restauradas de nuevo en Cristo. Finalmente, c) mediante el concepto de σῶμα τοῦ Χριστοῦ se contempla el carácter personal de la Iglesia. En efecto, este Cuerpo de Cristo es Cristo en su Cuerpo. En él se halla presente

Cristo; él es la «presencia» de Cristo. Por su estructura fundamental, la Iglesia, teniendo en cuenta este concepto de σῶμα, no es primariamente un mundo de cosas, sino un mundo personal. Lo espacial de su ser no está en contradicción con esto; y lo institucional, que está íntimamente asociado con ello, y que sin duda alguna es inherente a la Iglesia, es lo institucional de una realidad personal, que hace valer derechos personales y que concede plenitud personal. 3) Ahora bien, que la Iglesia sea σῶμα en los sentidos que acabamos de exponer, enuncia también algo acerca de la relación de la Iglesia con cada uno de los creyentes. La Iglesia, como Cuerpo de Cristo, es siempre «antes» que ellos. Los creyentes no constituyen primariamente el Cuerpo, sino que el Cuerpo, en cuanto los creyentes quedan integrados en él, los constituye como «miembros». En este sentido, este Cuerpo fundamenta también el que los miembros dependan unos de otros, cosa que pertenece a la esencia del «miembro».

Pues bien, el apóstol conoce, como vimos ya, en lo que se refiere a la Iglesia, otro concepto de Cuerpo, con una orientación distinta. Este concepto aparece en la Carta primera a los corintios y en la Carta a los romanos. Cuando en estas cartas dice que la Iglesia, como comunidad particular, es «Cuerpo», esto incluye también —claro está— que la comunidad es «el Cristo» y que, por tanto, implícitamente, es su Cuerpo. Pero esta idea queda recubierta por otra procedente del estoicismo popular, a saber, que la Iglesia es una estructura social. La Iglesia se contempla aquí bajo el aspecto de una corporación de personas. La Iglesia es también la unidad de las personas unidas y unificadas por Cristo en virtud del *Pneûma*, es decir, es la *communio sanctorum.* Es también la suma de los creyentes. Desde este punto de vista, los diversos creyentes son antes que la Iglesia y, todos juntos, la constituyen. Una vez presupuesto este concepto del σῶμα, la Iglesia es también un ámbito deslindado del mundo y necesariamente delimitado. Como corporación de los que se han bautizado para constituir un solo Cuerpo, como unidad de muchos creyentes que por el *Pneûma* han quedado unidos unos con otros, este Cuerpo se sale del cosmos y no participa de las dimensiones del mismo. Comprendida así, la Iglesia no es sin más representante de Cristo, aunque sea «estructura» de Cristo y, al estar elevada a las dimensiones de Cristo, sea «Cuerpo de Cristo». Hay razones objetivas para que el apóstol, en los contextos en que contempla a la Iglesia como la suma de sus miembros y la ve desde el aspecto de las relaciones de unos miembros con otros, no desarrolle el principio que le ofrecía la especulación Adán/Cristo, sino que lo entrevere —por decirlo así— con las ideas del estoicismo popular y lo haga llegar, a lo sumo, a fórmulas tales como la de que οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ (Rom 12,5). Claro está que se trata sólo de un matiz de la formulación. Pero no se debe a la casualidad.

Si tales observaciones están en lo cierto, entonces surge, como es lógico, la pregunta de si no se hacen enunciados contradictorios sobre la Iglesia, cuando en la Carta a los efesios y en la Carta a los colosenses se aplica una imagen del cuerpo orientada por el «hombre» cósmico, y en la Carta primera a los corintios y en la Carta a los romanos se aplica la imagen orientada al «organismo» social. Prescindiendo de que las dos aplicaciones se alzan sobre el terreno de la idea Adán/Cristo, no sólo no se contradicen en su contenido objetivo sino que se complementan recíprocamente. La Iglesia, según el apóstol, es siempre las dos cosas: la Iglesia es —por medio de Cristo y en Cristo— un cuerpo unido que consta de muchos miembros, y es el cuerpo mismo de Cristo. La Iglesia es siempre, como también podemos afirmar, Cristo mismo en su cuerpo, al que él une a sí para que forme un sólo cuerpo. *Nosotros,* en Cristo, somos Cristo en su cuerpo. Pero con eso queda dicho ya: la Iglesia es siempre el Cuerpo de Cristo, que existe antes de los diversos miembros y que hace que los diversos miembros lleguen a serlo, es decir, los hace «miembros». Ahora bien, la Iglesia es también siempre el cuerpo que consta de los distintos miembros que se deciden por el cuerpo y por ser miembros del cuerpo. Lo primero lo es la Iglesia por su origen. Podríamos también decir: por su principio (por su ἀρχή!). En efecto, la Iglesia procede muy concretamente, como veremos en 2,13ss, del cuerpo —un solo cuerpo— de Cristo en la cruz: un cuerpo que abarca a judíos y a gentiles y los acoge en su espacio reconciliador. Y, así, la Iglesia es siempre antes que el individuo y siempre más que el individuo y que la suma de todos los individuos. Pero lo es, porque al mismo tiempo está formada y unida por los individuos que están «en Cristo». La Iglesia, el cuerpo de Cristo, que es antes que cada individuo y más que cada individuo, y que es antes que todos los individuos y más que todos ellos, es al mismo tiempo la comunión de los creyentes individuales. Esta comunión de los santos es, al mismo tiempo, más que ellos mismos. Pero lo es por ser siempre comunión de los creyentes. Pero la Iglesia es también ambas cosas en el sentido de que ella es siempre el cosmos que lo abarca todo, y es también siempre una estructura deslindada del mundo. ¡La Iglesia es un cosmos abarcante en una estructura deslindada! Por serlo, porque ella es el (nuevo) mundo-cuerpo en un organismo social que se ha realzado, alza en ella su derecho y se propone atraer a todo el mundo hacia su cuerpo y cuerpo de Cristo. Puesto que la Iglesia es, como corporación, el *corpus Christi,* trata de incorporar al mundo a su corporación y de integrarlo en el cuerpo de Cristo. La Iglesia es, por principio y desde el comienzo de su historia, Iglesia universal, Iglesia para todo el mundo. Pero lo es como la comunión concreta de los que han sido bautizados en Cristo y creen en él. Únicamente así se puede comprender la historia de la Iglesia, comenzando por la pequeña comunidad de Jerusalén, que no se mantuvo en sus propios límites, pero sin que hiciera llegar a nivel consciente esa esencia suya como cuerpo universal de Cristo. Lo hizo el apóstol san Pablo, principalmente en nuestra carta. Finalmente, la Iglesia es siempre las dos cosas: «espacio», «estructura», «cuerpo» y «organismo» de personas que llevan en sí el *Pneûma.* De lo primero depende lo sacramental, como nos muestra ya 1 Cor 10,17. De ello depende también —asociado a su vez con lo sacramental y naciendo en parte de lo sacramental— lo jurídico. Pero en todo esto no debemos desatender el carácter «personal» del cuerpo de Cristo. Con la idea del organismo se halla íntimamente relacionado lo existencial y carismático del cuerpo de Cristo. Lo entreverado y lo íntimamente asociado de este y de aquel concepto de cuerpo son el punto de partida para la comprensión del fenómeno total de la Iglesia, porque la Iglesia es una Iglesia jurídica y de amor en la que hay sacramento y carisma.

No podemos desatender ninguno de estos dos conceptos principales del σῶμα que se han mencionado ni dejar de tener en cuenta ninguno de los aspectos que les son inherentes, sin errar en cuanto al concepto paulino de la Iglesia. No debemos tampoco manejar uno de ellos en contra del otro, y a ninguno de

ellos debemos convertirlo en norma del otro. Pero tampoco debemos dejarlos simplemente yuxtapuestos, como si el apóstol hubiera amontonado, sin orden ni concierto, imágenes en desequilibrio acerca de lo que es la Iglesia. No, sino que hay que investigar el origen y el contenido objetivo de cada una de esas dos imágenes, y esclarecer luego sus relaciones mutuas y su concordancia objetiva. Precisamente, el concepto de σῶμα aplicado a la ἐκκλησία es el ejemplo maestro de la conceptualidad histórica y objetivamente variada del apóstol, que le sirve para presentar diversos aspectos del fenómeno que, supremamente, es *uno solo*[140].

En nuestro contexto aparece esto en seguida por el hecho de que el apóstol, además, llama a la Iglesia τὸ πλήρωμα τοῦ... πληρουμένου.

¿Qué significa el concepto de πλήρωμα? El significado no se puede deducir únicamente del concepto griego de tan variadas acepciones. Este concepto significa: lo que da plenitud, lo que hace que algo sea completo, lo que está lleno de algo, lo que está colmado; además, la suma total o la plenitud, la superabundancia, y también la acción de llenar y cumplir[141]. Ahora bien, el

140. Véase P. Benoit, *Corps, Tête et Plérome dans les Épîtres de la captivité:* RB 63 (1956) 5-44; J. Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat,* 1953, 218-252; E. Best, *One Body in Christ,* 1955; P. Bonnard, *L'Église Corps du Christ dans le Paulinisme:* RThPh 8 (1958) 168-182; L. Cerfaux, *La théologie d l'Église suivant saint Paul,* ²*1948; Id., Le Christ dans la Théologie de saint Paul,* 1951; C. Colpe, *Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief,* en *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift, für J. Jeremias,* 1960, 172-187; J. Dupont, *Gnosis,* 1949, 427-453; W. Goossens, *L'Église Corps du Christ d'après S. Paul,* 1949; S. Hanson, *The Unity of the Church in the NT,* 1946; J. Horst, Art. μέλος, ThWB IV, 559-572; E. Käsemann, *Leib und Leib Christi,* 1933; W. L. Knox, *Parallels to the NT use of* σῶμα: JTHSt 39 (1938) 243-246; Id., *St. Paul and the Church of the Gentiles,* 1939, 160ss; L. Malévez, *L'Église, Corps du Christ:* Rev. Sc. Rel. 32 (1944) 27-94; T. W. Manson, *A Parallel to a NT Use of* σῶμα: JThSt 37 (1936) 385; A. Médebielle, art. *Église, Dict Bibl,. Suppl.* 2, 487-691; E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ* I, ³; W. Nestle, *Die Fabel des Menenius Agrippa:* Klio 21 (1927) 350-360; E. Percy, *Der Leib Christi* (σῶμα Χριστοῦ) *in den paulinischen Homologumena und Antiligomena,* 1942; P. Pokprny, Σῶμα Χριστοῦ *im Epheserbrief:* Eth 20 (1960) 456-464; R. Reitzenstein y H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland,* 1926; J. Reuss, *Die Kirche als «Leib Christi» und die Herkuft dieser Vorstellung bei dem Apostol Paulus:* BZ, N:F: 2 (1958) 1013-123; J. A. T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology,* 1952; H. Schiler, *Relig. Unters.;* Id., *Christus;* Id.,art. κεφαλή, ThWB III, p. 672-282; Id., art. *Corpus Christi,* RAC II, columnas 437-453; K. L. Schmidt, art. ἐκκλησία, ThWB III, 502-539; Tr. Schmidt, *Der Leib Christi,* 1919; Th. Soiron, *Die Kirche als Leib Christi,* 1951; W. Straub, *Die Bildersprache des Apostels Paulus,* 1937; F. de Visscher, *Les Édits d'Auguste découverts à Cyrène,* 1940, 89-97.118; A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus,* 1937.

141. Véase Lidell-Scott, W. Bauer, *sub verbo.* En los comentarios se encuentra también toda una serie de traducciones e interpretaciones de nuestro concepto. *Complementum, supplementum:* tal es la interpretación principalmente de los padres griegos y también de Tomás de Aquino, Lutero, Klöpper, Abbot, Prat, I, p. 357, nota 1; II, p. 341,

sentido de πλήρωμα en nuestro pasaje no se puede deducir tampoco de las demás cartas paulinas o de los demás escritos del nuevo testamento. Porque no cabe duda de que, en Colosenses y en Efesios, encontramos un uso particular del lenguaje, incluso en lo que a este concepto se refiere. Mientras que en las demás cartas paulinas el concepto aparece seis veces en total, y con distinto sentido, lo encontramos también otras seis veces, únicamente en Colosenses y Efesios, pero con un sentido uniforme. En estas cartas tiene casi el sentido de término técnico. Y se presupone ya como conocido su sentido técnico, sin que se den explicaciones de él. Sobre todo en Col 2,9s el término se usa polémicamente, y por consiguiente hay que suponer que este término desempeñó ya un papel en la herejía de Colosas. Por eso es acertado, desde el punto de vista metódico, comprender este concepto específico a base de los contextos en que aparece en nuestras dos cartas y luego del lenguaje que en ellas se utiliza. Πλήρωμα 1) es utilizado en nuestras cartas en τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ (Ef 3, 19), o en τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (Col 2,9). Como tal *pléroma* de Dios o pléroma divino, es también τὸ πλήρωμα por excelencia, Col 1,19. 2) Según este último pasaje citado, Cristo es el πλήρωμα o el lugar, la morada, el espacio del πλήρωμα. Es τὸ πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ, Ef 4,13. 3) Pero también la ἐκκλησία, como el σῶμα τοῦ Χριστοῦ, es τὸ πλήρωμα (de Cristo), Ef 1,23. En todo ello, 4) hay que tener en cuenta que se habla repetidas veces de πᾶν τὸ πλήρωμα, Ef 3,19; Col 1,19; 2,9; véase Ef 4,13, es decir, se presupone que ese πλήρωμα abarca todo πλήρωμα. Finalmente, 5) se habla, además, del ser hecho partícipe de ese πλήρωμα. Y se habla, por cierto, a) de un καταντᾶν... εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, Ef 4,13, es decir, de un llegar al πλήρωμα o de entrar en el πλήρωμα; b) de una acción de πληροῦν, y por cierto en sentido pasivo refiriéndose a los creyentes, y aconteciendo ese πληροῦσθαι (Col 2,10) por medio del bautismo, y según Ef 3,19 por medio de la *gnôsis*. Según esto, πληροῦσθαι en sentido absoluto es ser incluido en el πλήρωμα y, de esta manera, ser «llenado» en la «plenitud» por medio de la «plenitud». En Ef 4,10 se habla de la acción de πληροῦν en sentido activo, refiriéndose a Cristo que asciende, lo cual se puede entender en el sentido de «tomar posesión», «reclamar» (en el sentido en que Filón entiende el término πληροῦν, véase *infra*) o bien, teniendo en cuenta 4,13 y 15, se puede entender como la acción de incluir en el *pléroma*. En este último caso, el término sería idéntico al verbo usado en voz media en 1,23[142], donde se dice que Cristo es el que lo «llena» todo en todos. Por consiguiente, el πλήρωμα que aparece en nuestras cartas es un concepto uniforme: el *pléroma* de Dios, que habita «corporalmente» en Cristo, se halla presente en el «cuerpo» de Cristo, en la Iglesia. Por medio de ella, de la Iglesia, que es el lugar del *pléroma* de Cristo y, por tanto, del *pléroma* de Dios. Cristo atrae todas las

nota 2; Benoit, *loc. cit.,* 354; *plenitudo:* Teodoreto, Ligthfoot (*Kolosser,* 261), von Soden, Tr. Schmidt, J. Schmid, Meinertz, Wikenhauser, Huby, Cerfaux. O bien se dice que la Iglesia con ello es «la suma total de lo que existe en Cristo», y lo de la Cabeza significa que la Iglesia es «el pleno efecto surtido por Cristo» (Knabenbauer, Rendtorff), «l'oeuvre parfaite, la perfection» (Oltramare), etc.

142. Véase Bl.-Debr. § 316, 1, según el cual la voz media debe entenderse como voz activa y en el mismo sentido que en 4, 10.

cosas hacia el *pléroma*, del que él tomó ya posesión al ascender por encima de todos los cielos. Y Cristo atrae hacia el *pléroma*, haciendo que los creyentes lleguen al *pléroma* (total o pleno). Cualquiera que sea la forma en que surgió el concepto de *pléroma*, cualquiera que sea el uso que haya contribuido al desarrollo de este concepto, Platón, el antiguo testamento, el estoicismo, Filón, el *Corpus Hermeticum*[143], en ninguna parte, ni en el antiguo testamento ni en el estoicismo (donde, significativamente, falta el sustantivo πλήρωμα empleado en el sentido aquí pertinente) ni en ninguna otra parte aparecen πλήρωμα y πληροῦν con la significación variada y, no obstante, uniforme que conocemos por la Carta a los efesios y la Carta a los colosenses, a no ser en la gnosis o en medios allegados a ella. Y, así, es muy probable que el apóstol haya tomado este concepto en la forma en que primero se usó y lo haya vuelto a pensar a fondo. Principalmente las *Odas de Salomón* son testimonios relativamente buenos que muestran la difusión del concepto. Y, así, se encuentra también πλήρωμα[144] como designación de la esfera de Dios en la *Oda* 26,7; «Y desde la cumbre de las alturas hasta el llano, el *pléroma* es suyo». Véase 17,7: «Y Aquel que posee el conocimiento y que me hizo creer, es el Altísimo en todo su *pléroma*»; 19,5; 36,6. En el mismo sentido se habla del πλήρωμα en Ignacio, *Eph. y Trall.* intr. Luego, el πλήρωμα llegó a ser entre los valentinianos el término técnico para designar la dimensión divina. Pero también el Redentor es lugar del *pléroma*. De él se dice en la *Oda de Salomón* 7,11: «Porque él es imperecedero, es *pléroma* de los eones y Padre de los mismos»[145], después

143. Sobre la historia del concepto πλήρης, πληροῦν, πλήρωμα, hay abundante bibliografía pero ni una sola monografía que haga la síntesis. Con respecto a nuestra cuestión, mencionaré los siguientes escritos: S. Aalen, *Begrepet πλήρωμα i Kolosser— og Efeserbrevet:* TTK 23 (1952) 49-67; P. Benoit, *Corps, Tête et Plérome dans les épîtres de la captivité:* RB 63 (1956) 5-44, especialmente p. 31-44; R. Bultmann, *Das Evangelium Johannes*, 1953, 51, nota 7; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Église*, 244-247.257s.267.274s; Id., *Le Christ*, 320-322; G. Delling, art. πλήρης, πληρόω, πλήρωμα κτλ., ThWB VI, 283-309; M. Dibelius - H. Greeven, *An die Kolosser, Epheser, Philemon*, 1953, Exkurs zu Kol 1, 19; J. Dupont, *Gnosis*, 1949, 419-427; 453-476; 491s; J. Gewiess, *Die Begriffe πλήρωμα und πληροῦν. Vom Wort des Lebens, Festschrift für J. Meinertz*, 1951, 128-141; J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1882, 257-273; W. Lock, art. *Pleroma, Dict. Bibl.* IV, p. 1ss; W. L. Knox, 163-166; C. L. Mitton, 94-97; F. R. Montgomery Hitchkock, *The Pleroma as the Medium of the Self-realisation of Christ:* The Expositor VIII/24 (1922) 135-150; Id., *The Pleroma of Christ:* ChQuR 125 (1937) 1-18; C. F. D. Moule, *«Fulness» and «Fill» in the NT:* ScJTh 4 (1951) 79-86; Mussner, 46-64; Percy, 76-78.384-386; J. A. Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, ²1907, 42-44; 87-89; 110s; 255-259; Id., *The Church as the Fulfilment of the Christ:* Exp. T. V/7 (1898) 241-259; J. Schmid, 182-193; 420s; Tr. Schmidt, 180-191; G. Scholem, *Les grand courants de la mystique juive*, 1950, 279ss; 412s; A. F. Simpson, art. *Pleroma*, ERE X, 62-66; X. M. a Vallisoleto, *Christi «Pleroma» iuxta Pauli conceptionem:* VD 14 (1934) 49-55; Wikenhauser, 187-191.

144. El contexto muestra que no se trata de una palabra del grupo τελειο—, como sospecha Delling, *loc. cit.*, 299, nota 14, con W. Frankenberg, *Das Vertändnis der Oden Salomos*, 1911.

145. Véase el μονογενὴς υἱός de los docetas, que lleva en sí y luego oculta τὸ πλήρωμα τῶν ὅλων αἰώνων, porque ni siquiera los eones pueden soportar el μέγεθος y la δόξα δυνάμεως, Hipól. *El.* VIII, 10, 3 (p. 229s). *In Act. Thom.* 147, p. 256, 12s dice el apóstol en oración: καὶ πᾶν σου τὸ πλήρωμα ἐν ἐμοὶ ἐπληρώθη.

que se había dicho antes (v. 7ss): «El Padre del conocimiento es la Palabra del conocimiento. El que creó la sabiduría es más sabio que sus obras. Y el que me creó, antes de que yo fuese, sabía lo que yo haría cuando fuera. Por ello tuvo piedad de mí en su gran compasión, que me ha concedido el pedirle y recibir su esencia». No se puede negar que tales enunciados nos recuerdan, con razón, lo que se dice en Jn 1,16. La *OdSl* 41,13 dice: «El Hijo del Altísimo ha aparecido en el *pléroma* de su Padre. Y la luz resplandeció de la Palabra, que desde el origen estaba en él». En las *Odas de Salomón* se habla también algunas veces de πᾶν τὸ πλήρωμα: 17,7; 7,13. De este *pléroma* participa el creyente (en este caso, el gnóstico) por medio de la *gnôsis*. Y, así, dice la *OdSl* 7,13: «Pues hacia el conocimiento ha hecho él su camino, lo ensanchó y lo prolongó y lo llevó a todo su *pléroma*». El viaje del alma al cielo, viaje que es un crecimiento, termina así en *OdSl* 35,6: «Y yo me hice grande por medio de su don y encontré descanso en su *pléroma*». ¿Será casual que la *Oda* 36, que describe el viaje al cielo, el nuevo nacimiento y el crecimiento del gnóstico como un solo proceso, nos recuerda también algunas afirmaciones que se hacen en la Carta a los efesios, pero sin que dependa de ella? «Encontré descanso en el *Pneûma* del Señor, y él me elevó a las alturas. Y me puso de pies en la altura del Señor, ante su *pléroma* y su *dóxa*, mientras que yo (le) alababa con el apresto de sus cánticos (?). El (el Espíritu) me dio a luz ante la faz del Señor; y mientras fui hombre, me llamaron el Iluminador, el Hijo de Dios, por cuanto era alabado entre los alabados y era grande entre los grandes. Porque así como (es) la grandeza del Altísimo, así me hizo él (el Espíritu), y así como (es) su renovación (la del Altísimo), así también él (el Altísimo) me ha renovado. Y me ha ungido de su *pléroma*, y llegué a ser uno de los que estaban cerca de él... Y fue mi cercanía en salvación, y estuve firmemente cimentado en el Espíritu de la soberanía (¿de la economía?)». Véase *OdSl* 7,10s; 19,5. Claro está que el concepto de πληροῦν, en sentido absoluto, falta en las *Odas*.

Por consiguiente el concepto de πλήρωμα, como muestran —precisamente en su contexto— los lugares aducidos, está tomado muy probablemente del mundo de palabras e ideas que se condensó también más tarde en las *Odas de Salomón*. Podemos admitirlo así con tanta mayor razón, cuanto que la peculiaridad de la manera gnóstica de pensar se repite en Efesios y Colosenses en general y particularmente en el empleo de nuestro concepto, peculiaridad que no aparece ni en el antiguo testamento ni en el estoicismo, ni tampoco en el judaísmo, y que consiste en utilizar un concepto espacial para expresar intuitivamente una dimensión espiritual o un proceso espiritual. En Ef 4,13 se habla del μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος, de la medida de la estatura del *pléroma* de Cristo; y también los demás conceptos que se emplean en esta carta suscitan una imagen espacial. Véase también el σωματικῶς de Col 2,9. Por otro lado, el πλήρωμα τοῦ θεοῦ se revela por medio de la *gnôsis* enraizada en la fe y el amor: Ef 3,19; véase 4,13. Si se consideran ambas cosas en conjunto, como el contexto nos obliga a hacerlo, entonces ello quiere decir que esta *gnôsis* revela una dimensión, y que esta dimensión, el *pléroma* de Dios, tiene la peculiaridad de revelarse mediante la fe, el amor y la *gnôsis*. La «plenitud de Dios» es, para decirlo agudamente, un «espacio» que Dios ha abierto σωματικῶς en Cristo, que Cristo ha abierto en su Cuerpo, la Iglesia, un espacio

que el miembro del Cuerpo, el bautizado, abre para sí en la fe, el amor y el conocimiento. Para decirlo con otras palabras, el concepto gnóstico del *pléroma* permite al apóstol comprender y hacer comprensible el carácter óntico de los procesos internos y de las realidades internas.

Si la Iglesia, en Ef 1,23, además de ser τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, es denominada también τὸ πλήρωμα του τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου, entonces quiere decirse con ello que la Iglesia es el «espacio» de esa «plenitud» que está lleno de la plenitud de Dios y de Cristo y que llena con esa plenitud. La Iglesia no es, como tal, la plenitud de Dios. No es tampoco la plenitud de Dios encarnada en Cristo. Pero es el lugar donde se ha asentado y se halla pesente esa plenitud de Cristo, y por cierto la plenitud del Cristo que por medio de la Iglesia acoge en su propia plenitud todas las cosas y el *cósmos*. La Iglesia es la dimensión de la plenitud de Cristo, dimensión por medio de la cual y hacia la cual Cristo atrae todas las cosas, las cuales, por sí mismas, no son ya el *pléroma* de Cristo, aunque él —en su ascensión a lo alto (en caso de que sea acertada a esta interpretación de 4,10)— ha tomado posesión de ellas y las reclama. Este πληροῦσθαι de todas las cosas acontece ἐν πᾶσιν (en todos), que seguramente debe entenderse en sentido masculino, como también en 4,6. Con esto se indica ya lo que más tarde se hace ver claramente, a saber, que la interpretación de todas las cosas —del todo— en el *pléroma* de Dios, acontece únicamente a través de la Iglesia y, en ella, a través del individuo que, en este lugar de la plenitud de Cristo, se deja llevar por la plenitud al *pléroma* de Dios.

I.3-4: *2,1-22 La demostración del poder de Dios en los fieles procedentes de la gentilidad*

I.3: *2,1-10 Los muertos por los pecados han sido vivificados y trasladados con Cristo a los cielos*

1. **Y a vosotros, que estabais muertos por vuestras transgre-**
2. **siones y pecados, / en los cuales vivisteis en otro tiempo**
vuestra vida según la norma del eón de este mundo, del
dominador del poderío del aire, del espíritu que actúa
3. **ahora en los hijos de la desobediencia, / entre los que**
también nosotros todos vivíamos entonces en los deseos

de nuestra carne, ya que accedíamos a lo que quería la
carne y los pensamientos, y éramos por naturaleza hijos
de la ira, lo mismo que los demás — /
4. **Pero Dios, que es rico en misericordia, —**
por su gran amor con que nos amó, /
5. **aun estando nosotros muertos en nuestros delitos,**
nos dio vida juntamente con Cristo
—por gracia habéis sido salvados— /
6. **y con él nos resucitó y con él nos trasladó a los cielos en**
7. **Cristo Jesús, / para mostrar a los eones venideros las**
incalculables riquezas de su gracia en bondad para con
8. **nosotros en Cristo Jesús. / Porque por la gracia habéis**
sido salvados mediante la fe. Y esto no de vosotros, es
9. **don de Dios; / no por obras, para que nadie se gloríe. /**
10. **Porque somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para**
obras buenas, las que Dios preparó de antemano para que
viviéramos nuestra vida en ellas.

La petición del apóstol de que Dios conceda a los creyentes y santos el conocimiento de la esperanza que se abre ante ellos con su vocación, ya no continúa. El apóstol, al describir ya la acción de Dios en Cristo que da fundamento a esta esperanza, había pasado de la intercesión a una especie de alabanza por esta acción divina. Y ahora prosigue, en cierto modo, exponiendo las grandezas de esa obra de Dios. Sin embargo, para presentar intuitivamente la obra divina, no se refiere a Cristo, sino a los cristianos procedentes de la gentilidad, no se refiere a la acción misma de Dios, sino a sus efectos. Con Καὶ ὑμᾶς ὄντας comienza esta sección, encabezada por un extenso anacoluto (versículos 1 a 3), en el que se describe el estado en que se hallaban antes los paganocristianos y la vida que en otro tiempo llevaban. En el versículo 3, que es una oración subordinada de relativo, se contempla también la situación de los cristianos procedentes del judaísmo, con quienes Pablo vuelve a sentirse solidario: ...καὶ ἡμεῖς πάντες. En el v. 4 san Pablo reanuda el hilo del pensamiento de versículos 1 y 2, que había quedado interrumpido, para desarrollarlo totalmente en dos períodos, vv. 4-7 y vv. 8-10, en los que hace una antítesis entre el comportamiento de entonces y el comportamiento de ahora de los cristianos, siendo este cambio un efecto de la acción divina.

¿En qué sentido hay que entender el καί que precede a ὑμᾶς? ¿«También a vosotros, y no sólo a Cristo, os ha vivificado Dios»? Esta interpretación es poco probable. Porque la situación anterior de

los creyentes, que es a la que ahora se refiere el apóstol, era muy distinta de la situación de Cristo muerto y resucitado. ¿«También a vosotros —y no sólo a los cristianos procedentes del judaísmo»? Esta interpretación sería más plausible. Pero semejante antítesis, después de todo lo que se ha dicho antes, no es de esperar, tanto más que tal oposición se establece expresamente en el v. 3. Tal vez lo mejor sea asociar el καὶ ὑμᾶς con el ἐν πᾶσιν del versículo 1,23. Cristo lo llena todo en todos. Cristo, en todos, lleva el universo al *pléroma*. «También a vosotros os ha trasladado a los cielos». En efecto, el v. 5 describe la integración en el *pléroma*, diciendo en qué consiste. Y el v. 7 describe en cierto modo ese mismo *pléroma*. Pero quizás el καί sea sencillamente la conjunción «y», empleada como partícula copulativa para seguir desarrollando el pensamiento.

Para exponer el prodigio que también los paganocristianos han experimentado, san Pablo comienza hablando de su pasado. Estaban «muertos». Νεκρός, en el sentido de quien se encuentra a merced de la muerte y ha sido ya corrompido y descompuesto por ella, es un término que aparece también en otros pasajes de san Pablo: véase Col 2,13; Rom 6,11.13; (8,10). Cómo se provocaron ellos la muerte (porque era verdadera muerte de la que la muerte corporal no es más que sombra anticipadora; no era una muerte «en sentido figurado», porque la verdadera realidad está determinada por las relaciones con Dios) y cómo se mantenían en la muerte, cómo llegó a apoderarse de ellos la muerte y los retuvo en su poder, se indica mediante la adición τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν. Las transgresiones y los pecados son la causa original de la muerte. No hay que establecer distinción entre παραπτώματα y ἁμαρτίαι, como se viene intentando ya desde antiguo, de diferentes maneras[146]. Véase Ef 1,7: Col 1,14; y también Rom 5,12.15.20; 4,25: 1 Cor 15,17[147]. Se trata, más bien, de un recurso oratorio consistente en usar dos expresiones para acentuar una sola realidad: la abundancia de pecados que había en la vida pagana de esta gente: sus «muchos pecados». Hace así que se comprenda mejor la terrible afirmación de que ellos estaban «muertos». Con estos numerosos y graves pecados, ellos se habían dado a sí mismos la muerte. Porque la muerte es lo que el pecado produce, y el terreno en que el pecado reina concretamente, Rom 5,21; (5,12); 6,23, así como inversamente el pecado es el poder que incita a la muerte y la hace venir, 1 Cor 15,56. Por consiguiente, la existencia pagana es una

146. Véase Agustín, Jerónimo, Tomás de Aquino, y también intérpretes modernos como, por ejemplo, Klöpper, von Soden.
147. Véase Trench, *Synonyma*, 152ss. A propósito del plural, no paulino, véase K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu*², 1954, p. 48, nota 49.

existencia que, bajo multitud de pecados, se halla a merced de la muerte. Los paganos eran «almas muertas» de la muerte. En estos pecados, se sigue diciendo, «vivisteis en otro tiempo vuestra vida». Es el ποτέ de los versículos 11.13; 5,8; Col 3,7, etc., que se contrapone al νῦν. El acontecimiento que establece una separación entre el «antaño» y el «ahora» del tiempo cósmico y de la situación de la humanidad, es la cruz y la resurrección de Jesucristo, Rom 5,9; 2 Cor 6,2, etc. Ahora bien, el acontecimiento que divide en dos tiempos distintos la vida del individuo es el bautismo, que traslada al nuevo tiempo y al nuevo mundo en Cristo. Véase, por ejemplo, Rom 6,1ss.15ss; 1 Cor 6,11; Tit 3,3-7. Περιπατεῖν es el término corriente que se emplea en los LXX para designar el vivir, sobre todo en los salmos. Pero es también un término paulino. En las cartas del apóstol aparece 32 veces; en el evangelio de san Juan, sólo dos veces; pero en las cartas de san Juan, diez veces. Originalmente significa «caminar», «andar» de acá para allá. Pero en nuestras fuentes significa la conducta, el comportamiento del individuo, véase Rom 6,4; 8,4; 13,13, etc.; Ef 2,10; 4,1.17; 5,2.8.15; Col 1,10; 2,6; 3,7; 4,5. El otro término que san Pablo utiliza para designar la conducta de la vida (el vivir, el comportarse) es ἀναστρέφεσθαι, que aparece en el v. 3. Significa, como el mismo v. 3 nos enseña, la vida que se vive en el seno de una sociedad. Véase también 2 Cor 1,12; 1 Tim 3,15; 1 Pe 1,17; 2 Pe 2,18; Heb 10,33; 13,18; véase ἀναστροφή en Gál 1,13; Ef 4,22; 1 Tim 4,12; Heb 13,7; Sant 3,13; 1 Pe 1,15.18, etc.; 2 Pe 2,7; 3,11.

Si el vivir como «muertos» era la primera nota característica de la conducta anterior de los cristianos procedentes de la gentilidad, la segunda nota característica se enuncia en el v. 2, a saber, que vivían según la norma del eón de este mundo. Por consiguiente, el περιπατεῖν del pagano no era una vida vivida con arreglo a la libre autodeterminación, sino que se regía «por» un poder superior y por la voluntad del mismo. A propósito del κατά (=según) empleado en este sentido, véase Rom 8,4.12s, etc.; 2 Cor 7,10s. Los paganos vivían su vida, que era una vida de muertos por los pecados, con arreglo a una «norma». Y, por cierto, en primer lugar, según la norma del eón que es el eón de este mundo. El genitivo τοῦ κόσμου τούτου es genitivo explicativo. Toda la expresión se halla objetivamente cerca de las otras dos expresiones que aparecen en san Pablo: ὁ κόσμος οὗτος en 1 Cor 3,19; 5,10; 7,31 y ὁ αἰὼν οὗτος en 1 Cor 1,20; 2,6; 3,18; 2 Cor 4,4; véase Ef 1,21. En estas expresiones, ὁ κόσμος significa el mundo bajo el aspecto principalmente del espacio total en que se desarrolla la existencia, y ὁ αἰὼν significa también el mundo bajo el aspecto principalmente de la totalidad del tiempo cósmico. Claro está

que, al mismo tiempo, la expresión: ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου se distingue también terminológicamente y en cuanto a la realidad significada, de las otras dos dimensiones antes mencionadas. Ὁ αἰών, por su sentido, es mejor escribirlo con mayúscula y, lo mismo que οἱ αἰῶνες de 2,7; 3,9.11, debe entenderse en sentido personal. Es el Αἰών de este mundo, o más claramente: este mundo en cuanto dios de la eternidad, en cuanto dios único con quien se tiene un encuentro personal. En este sentido aparece ὁ αἰών en la llamada *Liturgia de Mitra*, en el *Corpus Hermeticum* y en el *Mago*[148]. En realidad, esto significa que el mundo, en su totalidad, como este único ser cósmico integrado por tiempo y espacio, reclama para sí el derecho de ser el eón, el dios del mundo y del tiempo, y que se presenta como una persona con tales exigencias. Se alza como «eternidad» o «tiempo total», y como tal «dios» dirige su palabra a los hombres para obligarlos a que se sujeten a él. En todo caso, el mundo ha tenido este encuentro con aquéllos, y ha sido comprendido y reconocido así por aquéllos que vivían su vida en pecado y de esta manera atraían sobre sí la muerte. El concepto de ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου es completado o explicado además por otros dos conceptos. El περιπατεῖν se realizaba también κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος. Cuando uno orienta su vida según el ser cósmico al que considera como dios de la eternidad, entonces vive conforme a la norma del «dominador del poderío del aire». También esta expresión se halla en número singular en san Pablo y en el nuevo testamento. Ὁ ἄρχων en el sentido de un dominador «metafísico» del mundo aparece con bastante frecuencia en el evangelio de san Juan. Véase ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου en Jn 12,31; 14,30; 16,11. Ignacio le llama: ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, Ignacio, *Ef* 17,1; 19,1; *Magn.* 1,2; *Trall.* 4,2; *Rom.* 7,1; *Philad.* 6,2. Objetivamente, esta expresión equivale con seguridad a la de θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου en 2 Cor 4,4. Aparece también —por decirlo así— en número plural. En 1 Cor 2,6.8 se habla de οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου. Pero con el ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος se puede comparar también formalmente el «príncipe de este mundo» que se menciona en la *Ascensión de Isaías* 10,29 (10,12; 4,2), o el βασιλεὺς τοῦ παρόντος καὶ προσκαίρου κόσμου, Ps.Clem. *Hom.* 20,2,5 (Rehm, 269,1), o el arconte y cosmocrátor del que se habla en los *Hechos de Juan* 23 (p. 163,28s). La idea de este soberano cósmico, contrario a Dios, y que en cada caso se expresa de manera diferenciada, se remonta —como es sabido— al judaísmo tardío, donde aparece con diversos

148. Váse R. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionem*, [3]1927, 167.175.226; *Das Iranische Erlösungsmysterium*, 1921, 171ss.235s; E. Peterson: RB 55 (1948) 207.204.

nombres[149]. Lo peculiar en nuestro pasaje es que a ese soberano se le denomina ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, «dominador del poderío del aire». Ἐξουσία no es aquí la autoridad de dominio ni es tampoco el soberano mismo, sino que, como en Col 1,13 donde ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους es contrapuesta a la βασιλεία del Hijo, significa el ámbito de dominio, el poderío. Y este «ámbito de poder» es ὁ ἀήρ, la esfera que se alza sobre la tierra como región fronteriza y paso ya a otra zona desde donde se determina también lo que sucede en la tierra. Como tal esfera, el ἀήρ es esfera de «tinieblas». Es la ἐξουσία τοῦ σκότους de Col 1,13. En el ἀήρ se encuentran (según Ef 6,12), juntamente con otros poderes, los κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου. La esfera de poder de la tierra, que es el poderío, por ser la dimensión propia de los poderes y del poder cósmico, es opaca en sí y da opacidad. Este poder y su dimensión y poderío, así como también los despliegues de su poder, son en sí tinieblas sombrías y que difunden la tiniebla.

Tales afirmaciones sobre el «aire» y el «ámbito del aire» se hallan íntimamente relacionadas, en cuanto a sus imágenes, con ideas del mundo antiguo que se hallan muy difundidas y que podemos seguir desde el estoicismo, pasando por Plutarco, Filón, el Mago antiguo, el judaísmo tardío y la gnosis, hasta llegar al neoplatonismo y a san Agustín. Vamos a mencionar aquí unos cuantos ejemplos solamente de esta tradición[150], de la que —por lo demás— nuestra carta se halla muy cerca. Así, por ejemplo, en Filón *Gig.* 6 se dice: οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωυσῆς εἴωθειν ὀνόμαζειν· φυχαὶ δ'εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι. Véase *Plant.* 14; *Conf. lingu.* 174ss; *Somn.* I 134ss; *Spec. leg.* II 45. El libro *2 Henoc* 29,5 (Rec. A) refiere: «Y yo le arrojé (a Satanael) desde lo alto, a él y a sus ángeles, y él estaba volando constantemente por el aire sobre el abismo». A Belial se le llama, según *Test. XII Benj.* 3, τὸ ἀέριον πνεῦμα. Véase *Benj. 6:* πνεῦμα τῆς πλάνης τοῦ Βελιάρ. En *Ex Rabbah* 21 (83c), los israelitas, cuando el Faraón salió de Egipto para perseguirles, veían

149. Véase Bousset-Gressmann, 331ss; 513ss.

150. Véase Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942, 104-176; M. Dibelius, *Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909, 156s; O. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, 1888, 105ss, 111s; A. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismegistos*, 1949, II, p. 117ss; W. Förster, art. ἀήρ, ThWB I, 165; L. Gry, *Séjour et habitants divins d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament:* RSc Ph Th 3 (1910) 694-722; W. L. Knox, 187; G. Kurze, *Engels— und Teufelsglaube des Apostels Paulus*, 1915, 86-91; A. Lemonnyer, *L'air comme séjour d'anges d'après Philon:* R Sc Ph Th 1 (1907) 305-311; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II, 1950, 576ss, 673-682; K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, 1954, 159; K. L. Schmidt, *Die Natur— und Geisteskräfte im paulinischen Erkennen und Glauben*. Eranos-Jahrbuch 14 (1947) 87-143.

«volar por el aire al príncipe de los ángeles de Egipto». Según Ireneo I 29,4 (Barbelioten) el Proarconte habita en el firmamento. En la *Oda de Salomón* 38, muy espiritualizada, el gnóstico que asciende encuentra en su camino al «corruptor de la corrupción». En *Pap. Berlín 5025* (Preisendanz P I 215), Adán ora así: διὸ ἐλθέ μοι, ὁ κυριεύων πάτων ἀγγέλων, ὑπεράσπισόν μου πρὸς πᾶσαν ὑπεροχὴν ἐξουσίας δαίμονος ἀερίου εἱμαρμένης. En Aten. *Suppl.* 25,1 habla de los ἄγγελοι οἱ ἐκπεσόντες τῶν οὐρανῶν y dice de ellos que περὶ τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν, οὐκέτι εἰς τὰ ὑπερουράνια ὑπερχύφαι δυνάμενοι. Véase también Orígenes, *Exhort. ad martyr.* V 45. Y, sobre todo, hay que recordar otra vez la *AscIs*. En esta obra, el «firmamento» corresponde poco más o menos a nuestro ἀήρ[151]. Separa del primer cielo a la tierra y, por consiguiente, la limita, 7,13. Pero forma también un conjunto con la tierra, 6,13; 7,9. Es el ámbito de los poderes malignos, 7,9; 10,10; 11,23; véase 9,14; 10,12, y al mismo tiempo el reino de los muertos, 10,8; véase 9,16: 10,10s. Precisamente a este firmamento se le llama también después ὁ ἀήρ: «Y descendió más hasta llegar al firmamento, donde habita el príncipe de este mundo..., y yo le vi descender y hacerse semejante a los ángeles del aire, y él era como uno de ellos», 10,29s[152].

Así que hasta ahora vemos: el mundo en su totalidad aparece como un eón. En él se impone aquel poder metafísico que domina la tierra desde esferas limítrofes invisibles. Desde el ámbito de poder de sus profundidades tenebrosas, las cuales profundidades equivalen a su «altura», su soberano presenta al mundo, y en él se presenta a sí mismo, como divinidad eterna. Vemos cómo el apóstol no olvida el carácter personal de ese ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου. Pero vemos también hasta qué punto presenta él al soberano por medio de su señorío, que se entiende como el dominio de poder que determina a la tierra y la envuelve, y hasta qué punto el apóstol le ve actuar a través de esa esfera de poder.

Ahora bien, el soberano del ámbito de poder del aire es explicado, además, de manera nueva y sorprendente por el hecho de que el apóstol mismo explica ἀήρ. Muchos exegetas[153] entienden τοῦ πνεύματος como aposición a ἄρχοντα, lo cual es posible en sí, a pesar de ser una incorrección lingüística. Pero es más obvio que τοῦ πνεύματος... sea aposición explicativa del genitivo τοῦ ἀέρος, sobre todo si tenemos

151. En contra de Percy, 257, nota 4.

152. Véase E. Preuschen, *Die apokryphen, gnostischen Adamschriften. Festgruss B. Stade*, 1900, 189.

153. Véase Ambrosiaster, Tomás de Aquino, Estius, De Wette, Ewald, Robinson, Meinertz, J. Schmid, Percy, 260, Huby, Dibelius, etc.

en cuenta la conexión que hay entre ἀήρ y πνεῦμα[154]. Entonces Pablo nos da a entender por medio de tal aposición que el soberano de la dimensión del aire no es otro que el que domina la dimensión, porque «el aire» de que aquí se habla, es «el espíritu», y más concretamente el espíritu que actúa ahora en los «hijos de la desobediencia». El νῦν debe entenderse, seguramente, en sentido enfático: ahora, después de la acción de Dios en Jesucristo y después de ser revelada esa acción por medio de los santos apóstoles y profetas, 3,1ss. El paralelo objetivo se encuentra entonces en Ap 12,10ss, véase Jn 15,24. Ahora que actúa el *Pneûma* de Cristo, actúa también el *pneûma* anti-cristo. A partir de Cristo, el mundo ha llegado a ser aún más querido para los desobedientes. Los υἱοὶ τῆς ἀπειθείας son, como vemos en 5,6 y por la denominación de οἱ λοιποί, que se encuentra ya en 1 Tes 4,13, los gentiles que no creen. La expresión es, en sí misma, un hebraísmo[155]. Ἀπείθεια o ἀπειθεῖν significa la incredulidad, que es desobediencia al *kérygma* concreto, véase Rom 2,8; 11,30ss; 15,31; 1 Pe 2,8; 3,1; 4,17; Heb 3,18s; 4,6.11; 11,31.

Por consiguiente, el aire es el espíritu del mundo, el espíritu pagano, que «ahora» es el espíritu anti-cristo. Para decirlo, pues, con otras palabras, el «aire» es la atmósfera, el espíritu universal en el que viven siempre las personas, por el cual son determinadas, que penetra en ellas, y al que ellas reciben en sí. El aire es la «atmósfera espiritual» que ellas inspiran, y de la que están penetradas. El «dominador del poderío del aire» tiene una dimensión, que es el territorio de su dominio y el medio en el que él domina. Esta dimensión de poder —el aire—, rectamente entendida, es decir, según la interpretación del apóstol, es el espíritu universal de la contradicción contra el evangelio, y es ahora la atmósfera anticristiana en la que viven las personas y a la que han sucumbido aquellos «hijos de la desobediencia». Según esto, se puede decir en general: el poder personal que domina a este mundo, penetra en las personas por medio de su espíritu: del espíritu de ese poder. Este espíritu es su «señorío» (en el sentido clásico de la palabra). En este espíritu, en la atmósfera espiritual que envuelve a todos y los determina a todos, ese poder personal —el «soberano» o señor— interpreta de tal manera al mundo, e impone de tal manera el mundo a los hombres, que dicho poder aparece ante los hombres como «eón del mundo», como mundo —dios de la eternidad, como eterno ser del mundo. Por él se rigieron los hombres en sus

154. Véase Cumont, *loc. cit.*, 126, nota 6.

155. Véase 2 Sam 7, 10; Is 57, 4; Prov 31, 2, etc., y también υἱοὶ φωτὸς... υἱοὶ ἡμέρας, en 1 Tes 5, 5; τέκνα φωτός, Ef 5, 8; τέκνα... ὀργῆς 2, 3. Sobre esta expresión especialmente, véase 2 Pe 2, 14: κατάρας τέκνα.

transgresiones. A este mundo, presentado así como mundo eterno por la atmósfera universal, por el espíritu del soberano del mundo, lo han aceptado los hombres, en sus pecados y transgresiones, como aquello con arreglo a lo cual (κατά) ellos deben entenderse a sí mismos y deben comportarse. Y, al depositar su confianza en él, se han buscado a sí mismos la muerte con esa comprensión y con ese comportamiento.

Con estos dos versículos nos da a conocer el apóstol importantes relaciones de dependencia: 1) la conexión interna entre el pecado y la muerte, 2) la conexión interna entre el pecado y el mundo, y 3) la conexión interna entre el mundo, el poder y el espíritu. Por medio de su espíritu, el poder del mundo revela al mundo como eón. Por medio del espíritu, el poder del mundo hace que experimenten la eternidad-mundo aquellos que escuchan a ese espíritu y se entregan a merced de la interpretación que él les da. Los pecados y transgresiones no son otra cosa que la realización de la vida en la que el hombre, por influencia de este espíritu y de su interpretación del mundo, hace que ese mundo precisamente sea la «norma» de su «conducta», en la que el hombre se deja penetrar de tal modo por el poder-espíritu y por el espíritu-poder de un mundo-tiempo que quiere imponerse como eterno, de forma que ese mundo se convierte en la norma y patrón, y por tanto también en la razón y meta de su actuación. Ahora bien, por el hecho de que el hombre dejó que el mundo, por su poder (y ese poder es supremamente poder personal), se le presentara como eterno, y él pensó y actuó conforme a *su espíritu,* resulta que con el mundo como eón se reveló únicamente la muerte. Porque el poder de este mundo es omnipotencia únicamente según sus propias ficciones y apariencias, pero en realidad y en verdad ese poder es impotencia, porque es muerte. Puede fingir que es omnipotencia, porque sigue participando en la creación y, por tanto, en la omnipotencia del Creador. Pero lo que ese poder es, propiamente, por su arconte y por sí mismo y en sí mismo es corrupción, y es «tiniebla». El señorío del poder del mundo es, en último término, la oscura dimensión de la muerte, cuya fachada es el mundo como eón. Es un señorío abismal, sin fundamento, del que el hombre se hace vasallo por el espíritu de ese poder, que le insta a la entrega y a la obediencia, a la entrega a la muerte que en él se oculta y a la obediencia hacia ella. Los pecados son las formas concretas de esa entrega y de esa obediencia.

Pero a los antiguos paganos se asocian también los antiguos judíos, como nos hace ver el paréntesis del v. 3. Hay solidaridad entre los hombres, incluso en el pecado. El apóstol lo subraya así en nuestro texto, seguramente para acentuar la acción de Dios que ha hecho que cambien *todas las cosas.* Dios no encontró en los dos grupos de la humanidad, ni en los gentiles ni tampoco en los judíos, un punto de

apoyo de partida para proceder a la resurrección de los muertos. El ἐν οἷς no debe referirse a τὰ παραπτώματα καὶ αἱ ἁμαρτίαι[156]. Porque, en este caso, el pronombre relativo, con arreglo a la posición de ambos sustantivos, estaría en femenino (como en el v. 2) y no en neutro. No, sino que su antecedente es ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, que precede inmediatamente antes[157]. A esto mismo nos conduce el verbo ἀναστρέφεσθαι, distinto —como ya dijimos— de περιπατεῖν[158]. Claro está que la afirmación de que también «nosotros» hemos vivido entre los «hijos de la desobediencia» no es del todo correcta por dos razones. Porque lo que se quiere decir indudablemente es que también nosotros, los judíos, vivíamos entonces de la misma manera que los paganos. Pero, en sentido estricto, los paganos son «hijos de desobediencia» ahora precisamente que han rechazado el evangelio. Ahora bien, san Pablo ve ya actuar la desobediencia de los paganos y los judíos, aun antes de que se hiciera visible frente al evangelio. Así lo afirman los textos de Rom 2,8; 11,30ss; 10,21. Ἡμεῖς, lo mismo que en 1,11s, se refiere a los cristianos procedentes del judaísmo[159], entre los que el apóstol vuelve a incluirse a sí mismo, como vemos por la conjunción καί que precede a ἡμεῖς, y que pone de relieve que se trata de un segundo grupo, y como vemos también por la oposición, antes mencionada, a οἱ λοιποί. Además, todo el contexto del capítulo 2 habla en favor de esta interpretación. El πάντες acentúa que se trata fundamentalmente de todos los judíos. Ahora bien, ¿hasta qué punto vivían los antiguos judíos «entre los hijos de la desobediencia»? La respuesta está en el complemento introducido por una preposición ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, que a su vez es completado por una oración de participio: ποιοῦντες... Los judíos, en otro tiempo, vivían vida de desobediencia lo mismo que los paganos, por cuanto vivían «en los deseos» de la «carne», es decir, cumplían la voluntad de la carne. Por consiguiente, aquí se dilucida de nuevo lo que son las transgresiones y los pecados. Vivir en pecado significa también vivir de tal manera en la ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός, que de hecho se entrega uno a ellas. Las ἐπιθυμίαι son los diversos movimientos y excitaciones de la ἐπιθυμία. Véase Rom 1,24; 6,12; 13,14; Gál 5,24; Ef 4,22; 1 Tim 6,9; 2 Tim 2,22; 3,6; 4,3; Tit 2,12; 3,3 en relación con Rom 7,7; Gál 5,16; 1 Tes 4,5. La ἐπιθυμία es

156. Así piensan, por ejemplo, la versión Peshitta, san Jerónimo, Tomás de Aquino, Estius, Bengel, Robinson, Huby.

157. Así piensan también el Ambrosiaster, Erasmo, Klöpper, Westcott, Dibelius, etc.

158. Véase, por el contrario, Col 3, 7: ... ἐν οἷς (scil. μέλεσιν) καὶ ὑμεῖς περιεπατήσατέ ποτε.

159. Así, Tomás de Aquino, Estius, Vilmar, Klöpper, von Soden, Westcott, Huby, Benoit, Staab, Dibelius, etc. De otra manera piensan Hofmann, Kähler, Wohlenberg.

la orientación hacia algo, una orientación dada con la existencia. Mediante el genitivo τῆς σαρκός ἡμῶν se caracterizan esas diversas formas del impulso vital, a las que se considera como concupiscencias de la persona egoísta, es decir, de la persona que se siente justa por sí misma o de la que es injusta, o sea, los deseos y concupiscencias que se buscan a sí mismos. Véase Rom 7,7ss; 13,14; Gál 5,16.24. En nuestra carta, en 4,22, se explica la naturaleza de esos deseos, presentándolos 1) como engañosos —en ellos se encuentra el engaño del mundo que pretende ser eterno— y 2) «corruptores» —en ellos se encuentra ya activa la muerte, asociada con la apoteosis del mundo. En tales «deseos» y concupiscencias vivían también los judíos, quiere decirnos el apóstol. Vivían en ellos, por cuanto les daban su asentimiento con la manera de vivir. Esto es lo que quiere decirnos la oración de participio de 3b. Τὰ θελήματα τῆς σαρκός son las distintas maneras que tiene la «carne» egoísta de querer algo, los movimientos de la voluntad o las exigencias dictadas por la sujeción del hombre —esa sujeción que radica en la «carne»— a sí mismo. A propósito del plural θελήματα véase LXX Is 44,28; 58,13; Jer 23,26; Hech 13,22. Las διάνοιαι son aquí las consideraciones y reflexiones conscientes precisamente de esa σάρξ. Véase, a propósito del plural, LXX Núm 15,39; 32,7; Jos 5,1; Esd 4,26; Dan 11,14. Por eso, será difícil hacer las distinciones que establece san Jerónimo *sub loco: Carnis voluntates... quae incitant ad carnalia peccata, gulam, ebrietatem, impudicitiam etc. Mentium voluntates, quae pariunt peccata spiritualia, ut invidiam, superbiam, vindictam, haereses et alia huismodi*. El apóstol, acentuando la σάρξ *y* sus διάνοιαι, quiere expresar la participación del hombre entero en los θελήματα y en el cumplimiento de los mismos. Por lo demás, según san Pablo, las *voluntates mentium*, enumeradas por san Jerónimo, son designadas a veces expresamente como ἔργα τῆς σαρκός, Gál 5,20s.

Ahora bien, como «todos nosotros» vivíamos de esa manera, «nosotros» éramos τέκνα φύσει ὀργῆς, lo mismo que «los demás», es decir, lo mismo que los paganos. Después de caracterizar la conducta de entonces, se caracteriza también lo que se era entonces. Los «hijos de la desobediencia» eran también «hijos de la ira». No cabe duda de que san Pablo ve aquí lo de ser «por naturaleza hijos de la ira» en relación íntima con «la manera de vivir». Esta manera de vivir es el presupuesto, y también el documento de la ira de Dios, del que procedía siempre la existencia egoísta de esas personas. No habrá que traducir aquí φύσει[160] por «desde el nacimiento». Pues la mirada del apóstol

160. Sobre la posición intermedia de φύσει véase Plut. *Quaest. conv.* 1, 213, *Mor.* 701 a: τὰ γὰρ ἔνθερμα φύσει χωρία, Dio Chrys. 15, 17; Almqvist 112.

no se dirige aquí a este comienzo de la existencia. Φύσει quiere decir: por lo que a nosotros respecta, por lo que nosotros éramos por nosotros mismos. Por consiguiente, «naturaleza» se emplea aquí en el sentido de lo que somos por nosotros mismos. Φύσει significa, pues, la imposibilidad en que se halla la existencia humana, en este caso la existencia del judío, de escapar de la ira de Dios. Esa imposibilidad en que se hallaba la naturaleza humana se debía «incesantemente» a la ira de Dios. Porque la naturaleza humana —con su conducta egoísta— había conjurado sobre sí esa ira de Dios y se había expuesto a ella. En el fondo, el apóstol está hablando de las consecuencias del pecado original sobre la existencia humana[161]. Pero tienen también razón los que consideran que φύσει es antítesis de la χάριτι de que se habla en los versículos 5 y 8[162]. La «naturaleza» es la existencia humana, tal como es en sí y de por sí, y no tal como aparece en la gracia y por la gracia. Es la existencia humana, tal como ella misma se realiza y muestra con ello el *peccatum originale*[163]. El hebraísmo τέκνα ὀργῆς no significa únicamente que eran objeto de la ira de Dios y que ésta tenía que recaer sobre ellos, sino también que de esa ira recibían su vida, que en realidad era muerte. En el fondo, la afirmación del apóstol es muy sencilla: tal como aparecíamos, aparecíamos siempre por la ira de Dios. En todo ello, la ὀργή es aquella ira del juicio divino[164] que según Rom 1,18 actúa ya desde ahora entre los gentiles, véase Ef 5,6 y amenaza también a Israel que se halla bajo el νόμος, véase Rom 2,5; 4,15; 1 Tes 2,16.

Echemos ahora una mirada general a los enunciados decisivos que se hacen en los versículos 1-3 sobre los pecados en los que vivían antaño los paganos (y los judíos). Esos pecados en los que los paganos se buscaban la muerte, procedían 1) de que los paganos vivían su vida según la medida y las normas del eón de este mundo, y 2) de que, de esta manera, ellos cumplían la voluntad de la «carne». Por consiguiente, cometer pecados significa: 1) hacer que el mundo, tal como él se pre-

161. Tienen razón, pues, san Agustín *(Serm. 14 de verb., Apost.*, lib. 1, *Retract.* 10.15; *C. Pel. passim)*, Fulgencio *(De fide ad Petr.* 16), Tomás de Aquino, Calvino, Estius, Cornelius a Lapide, Vilmar, Belser, Knabenbauer, etc., al pensar que el apóstol habla del pecado original. Véase actualmente J. Mehlmann, *Natura filii irae, Historia interpretationis Epheser 2, 3 eiusque cum doctrina de peccato originali nexus*, 1957 (= Anal. Bibl. VI).

162. Así piensan san Juan Crisóstomo y su escuela, san Jerónimo, Cayetano, Abbot, Westcott, Robinson, Meinertz, Vosté, Huby, Dibelius, etc.

163. Véase Tomás de Aquino *sub loco: Et hoc est, quod dicit: Eramus natura, id est, per originem naturae, non quidem naturae ut natura est, quia sic bona est et a Deo, sed naturae ut vitiata est, filii irae, id est vindictae, poenae et gehennae, et hoc sicut et caeteri, id est, Gentiles*.

164. A propósito del empleo absoluto, véase por ejemplo Rom 3, 5; 5, 9; 9, 22; 1 Tes 2, 16.

senta, es decir, como el mundo eterno que él pretende ser, sea para mí la norma decisiva, y 2) dar mi asentimiento a la «carne». ¿Existe en todo esto una conexión interna? ¡Sí existe! Permitimos que el mundo, con sus pretensiones de eternidad, sea nuestra norma decisiva, cuando damos nuestro asentimiento a la «carne». Y viceversa: estamos de acuerdo con la «carne», cuando permitimos que sean decisivas para nosotros las pretensiones que el mundo tiene de eternidad. En la carne damos nuestro asentimiento al mundo, y en el mundo, a la carne. La «carne», es decir, mi existencia arbitraria y egoísta (que se busca a sí misma), representa ante mí aquel pretendido eón, el mundo. En este amor de sí mismo, en este egoísmo (=los deseos de la carne) vive el amor hacia el mundo. Y viceversa: en los deseos de la carne se manifiesta aquel mundo que pretende ser un eón. El mundo, a través de mi carne, se muestra como aquel poder eterno amenazador y seductor que me reclama para sí. Yo, con mi existencia caprichosa y egoísta, y con sus deseos, me entrego a merced del poder y del espíritu del mundo, el cual me provoca a ello mediante esa existencia mía egoísta y que se busca a sí misma. Y yo me entrego a mi carne, a la existencia egoísta, cuando doy oídos a las pretensiones engañosas de aquel eón que no lo es, cuando doy oídos al mundo como eón. Los paganos (y los judíos), que antaño vivían en pecados y trasgresiones una vida muerta, se habían entregado, por tanto, con su ilusión engañosa acerca del mundo, se habían entregado —digo— a la carne y a los deseos de la carne; y, en su existencia «carnal», se habían entregado a la imaginación de que el mundo era un eón. De esta manera, siempre e invariablemente, partían de la ira de Dios e iban a parar a la ira de Dios.

Y ahora, tanto más majestuosamente irradia el poder de la gracia de Dios, ese poder que resucita a los muertos. Tal es la idea principal que se desarrolla en dos pensamientos en los versículos 4-10: el primer pensamiento en los versículos 4-7, y el segundo, en los versículos 8-10. La construcción de las oraciones de los versículos 4 y 5 es otra vez un poco imprecisa. Lo más obvio es referir la oración de participio πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, como nota característica que sirve de explicación, a ὁ... θεός, y referir el complemento con preposición διὰ τὴν... ἀγάπην juntamente con la oración de relativo: ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς, al verbo de la oración principal συνεζωοποίησεν[165]. En el versículo 5, lo de καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκρούς... representa el objeto directo del verbo συνεζωοποίησεν. El καί se explica sea como continuación de la idea de que los judíos quedan también incluidos, sea como una partícula de intensificación (casi como un καίπερ): «a nosotros, a pesar de que estábamos muertos...». Con συνεζωοποίησεν llegamos al verbo de la oración principal, la cual vuelve a quedar interrumpida mediante un paréntesis con una oración de participio. En el v. 5 continúa la oración principal con los aoristos συνήγειρεν y συνεκάθισεν. Una oración final, el v. 7, concluye este primer desarrollo de la idea principal.

165. El Ambrosiaster, Calvino, Hofmann, von Soden, Haupt y otros lo asocian con el participio que precede.

Pero Dios nos ha vivificado. Y Dios, de cuya ira se había hablado hace un momento, lo hizo porque «es rico en misericordia». Por consiguiente, la ira de Dios no excluye su misericordia, sino que la presupone. El ἔλεος de Dios se menciona también en 1 Pe 1,3 y en Tit 3,5. En estos pasajes se menciona la misericordia de Dios en relación con su actuación en el bautismo. Y en él se piensa también en nuestro contexto. Pero hay que recordar otra cosa más. Dios nos vivificó «por el gran amor con que nos amó». El hecho de que Dios nos vivificara a nosotros (tal vez quiere decirse: también a nosotros, y no sólo a Cristo; he ahí una tercera posibilidad de entender el καί), sucedió por el gran amor con que él nos había amado en Cristo. La preposición διά con acusativo, con verbos que significan «afecto», quiere decir «por», véase Flp 1,15; Lc 1,78. Por consiguiente, se habla también de la abundancia del amor divino. Y se piensa en el amor concreto que Dios nos mostró. La afirmación no se puede separar de 5,2 y 5,25. Es el amor con que Dios nos amó en la entrega de Cristo. Y ese amor, demostrado en el sacrificio de Cristo, fue el motivo de la acción divina de que aquí se habla: de que Dios nos vivificara en el bautismo. Por consiguiente, el bautismo, lo mismo que la entrega de Cristo, tiene su fundamento en el amor de Dios. Es una acción divina que continúa y nos apropia ese amor. Así se dice también en 5,25ss, por cuanto allí la entrega de Cristo tiene su fin supremo en el bautismo. Y esa idea se halla también en el fondo de lo que se dice en Rom 5,8.

La acción que Dios ha realizado en «nosotros» —judíos y gentiles— consiste en que él, como dice san Pablo al principio, dio vida 416a los muertos, más exactamente: «dio vida juntamente». El concepto de συνζωοποιεῖν reaparece en Col 2,13 en relación con el bautismo. Véase también Rom 6,4; 8,6.10. El aoristo describe una acción que tuvo lugar una vez. El problema es cómo hay que entender el prefijo συν. Si hay que leer τῷ Χριστῷ, entonces quiere decírsenos seguramente que en el bautismo nos unimos con Cristo y de esta manera recibimos la vida juntamente con él, recibimos su vida. Pero no se excluye tampoco que, con 𝔓[46] B, 33, vg, debamos leer aquí ἐν τῷ Χριστῷ, como en el v. 6. Sería entonces la *lectio difficilior* por su repetición en el v. 6. Entonces el prefijo συν sería difícil referirlo a Cristo[166]. Y se referiría, lo mismo que —obviamente— en συν-

166. Así piensa, por ejemplo, Huby.

ἤγειρεν y en συν-εκάθισεν a los judíos y los gentiles, que son objeto conjuntamente de esta acción divina, ya que unos y otros, según 2, 15s, fueron hechos conjuntamente un solo hombre nuevo en el cuerpo de Cristo en la cruz. Lo que entonces sucedió potencialmente en la cruz, se realizaba ahora actualmente por medio del bautismo. Sin embargo, no debemos perder de vista que la idea principal de toda la sección no tiene por objeto la unidad de los judíos y los gentiles, sino la conexión íntima entre la acción de Dios en Cristo y la acción de Dios con los creyentes. Y, así, debe preferirse la lección τῷ Χριστῷ. El hecho de que con la expresión συνεζωοποίησεν se piensa en el bautismo y no en el acontecimiento de la cruz, lo vemos principalmente por el lugar paralelo de Col 2,11ss. Ahora bien, ¿qué significa en concreto que «nos dio vida juntamente con Cristo»? El v. 6 desarrolla la idea de συνζωοποεῖν por medio de los dos conceptos de συνεγείρειν y συγκαθίζειν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις... Sin embargo, san Pablo ha subrayado antes, en un breve paréntesis, el sentido interno de συνζωοποιεῖν y con ello de συνεγείρειν y συγκαθίζειν. Este paréntesis es explicado, a su vez, en el v. 8. Pasar de la muerte a la vida significa: ser salvado por gracia. Se trata, claro está, de la χάρις de la que se habló en 1,6.7: esa gracia en la que Dios es pródigamente rico. El perfecto ἐστὲ σεσῳσμένοι señala que la salvación continúa en el presente. Fueron salvados y, por consiguiente, son salvos. San Pablo habla de σῴζειν en todos los tiempos: en 1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15 lo hace en presente: τοῖς σῳζομένοις ἡμῖν por contraste con los que se pierden; lo hace en futuro en Rom 5,9s: σωθησόμεθα δι'αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς, véase 10,9.13 (11,26); 1 Cor 3,15; 5,5, etc.; en aoristo como en Rom 8,24: τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν, véase 2 Tim 1,9; Tit 3,5; en perfecto lo hace en nuestro pasaje y en 2,8. Esto nos permite ver cómo el apóstol puede contemplar bajo diversos aspectos el proceso de la salvación. los cristianos, por haber sido salvados —mediante el evangelio y el bautismo (aoristo)— llevan en sí mismos este carácter de la salvación y no pueden ya despojarse de él (perfecto). Son ya salvos, pero en forma que están siendo salvados, porque deben mantener su estado de salvación y se ven en el peligro constante de perderlo (presente). Pues la salvación que se abrió para ellos en el bautismo es una salvación provisional, es decir, una salvación que no ha acontecido todavía de manera definitiva y patente, que se experimenta personalmente en la esperanza, de una manera constante, y que sólo en la esperanza se puede experimentar así. Por consiguiente, no debemos aducir una afirmación paulina contra otra afirmación paulina y afirmar que este perfecto, por aparecer únicamente aquí y en 2,8, es señal de que se está expresando un pensamiento ajeno a san Pablo. No, sino que en nuestro contexto el perfecto acentúa la realidad permanente de

la salvación que tuvo lugar. Y esto, según toda la tendencia de nuestra carta. Tanto más que esta salvación es un integrarse en todo lo que aconteció en Cristo mismo. Lo de «ser vivificados juntamente con él» es un «ser resucitados juntamente con él», más aún, un «ser trasladados juntamente con él a los cielos». Los términos empleados en 1,20 vuelven a aparecer ahora en relación con los creyentes. El prefijo συν de los dos verbos mencionados recientemente es —claro está— el mismo prefijo que aparece en συνεζωοποίησεν[167]. Se formuló así por la realidad de las cosas, y también por cierta compulsión retórica. Con la comprensión del συν referido a Cristo, no está en contradicción el hecho de que συνεκάθισεν no sólo lleva como complemento ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, sino también ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, al final de la oración principal. Esto indica que «nosotros» hemos sido elevados juntamente con Cristo al cielo, pero no por nuestro propio ser, es decir, por nuestro ser «natural», sino ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, es decir, como los que están en los cielos juntamente con Cristo porque están *en* Cristo, como los que tienen su ser por ser en Cristo. Lo que aconteció en nosotros por medio del bautismo —por gracia en virtud del amor del Dios misericordioso—, es un «ser trasladados en Cristo, juntamente con Cristo, a los cielos». Diremos otra vez que no se trata de una pleroforía retórica que haga que el apóstol, junto al σὺν Χριστῷ, añada el ἐν Χριστῷ, sino que se trata de dar toda su precisión al enunciado. Por cuanto los muertos se unen y son vivificados con Cristo en el bautismo, por cuanto son resucitados de entre los muertos (en unión con Cristo por medio del bautismo) y trasladados a los cielos, han trocado su ser que hasta entonces habían tenido, el ser con que habían llegado, por un nuevo ser, es decir, por el ser en Cristo. Y viceversa: por cuanto en el bautismo llegaron al ser «en Cristo», fueron resucitados también juntamente con él y con él elevados al cielo. Y, así, se hallan ahora —en Cristo— juntamente con él en los cielos. Y se hallan ahora elevados óntica y personalmente: unidos en Cristo con Cristo. En este sentido, el bautismo llegó a ser para ellos una ascensión a los cielos. Ahora se encuentran —en Cristo y con Cristo— dentro de su cuerpo, que es la Iglesia, el cual está en los cielos, y en el que están unidos con la Cabeza de ese cuerpo. Se hallan —en Cristo y con Cristo— dentro de su cuerpo, que se extiende por los cielos hasta llegar a la cabeza, frente a los poderes, sobre los

167. De manera distinta piensa von Soden. A propósito de la agrupación de varias palabras que comienzan con σύν, véase 3, 6; 4, 16; 1 Cor 5, 11; 2 Cor 7, 13; Flp 2, 25; Hech 10, 41. Véase lo mismo en la prosa griega, por ejemplo en Platón, *Ep*. 7, 350 C; *Symp*. 192 C; Jenofonte, *Cyr*. 6, 4, 14; Plutarco, *Lyc*. 50 A: συννόμους ποιῶν καὶ συντρόφους μετ'ἀλλήλων εἴθιζε συμπαίζειν καὶ συσχολάζειν, *De am. mult*. 6 (*Mor*. 96 A): συναγωνιᾶν καὶ συνάχθεσθαι καὶ συμπονεῖν καὶ συσχολάζειν (Almqvist, 112).

que Cristo, la cabeza, domina y de los que el cuerpo de Cristo protege a sus miembros[168]. Estas afirmaciones del v. 6 representan evidentemente un desarrollo de la anterior concepción del apóstol sobre el bautismo. Son consecuencia de la idea de que los bautizados han muerto, han sido sepultados y han resucitado y se hallan ahora «en Cristo». Por lo demás, la imagen del bautismo como de un viaje al cielo se encuentra difundida también en el cristianismo antiguo[169]. Esta imagen se halla también en el fondo de una serie de *Odas de Salomón* que hacen, sí, que la elevación se realice en la «gnôsis», pero que describen dicha elevación con una terminología bautismal espiritualizada. Véase, por ejemplo, la *OdSl* 11,1ss: «...el Altísimo me circuncidó por medio de su Espíritu santo... y su circuncisión fue para mí redención; y yo me apresuré a caminar en su paz por el camino de la verdad... y fui consolidado sobre la roca de la verdad... y agua que hablaba tocó mis labios... y bebí y me embriagué del agua viva que no muere... y dejé atrás la necedad, tirada por tierra, y me despojé de ella y la arrojé de mí. Y el Señor me renovó por medio de su vestidura y me preparó por medio de su luz. Y desde lo alto creó para mí descanso imperecedero, y me convertí como en tierra feraz... y él me condujo a su paraíso... Porque en ese paraíso hay mucho lugar...». A propósito de ello, véase Orígenes (Bernard JTh 12 [1910, 1911] 74): οἱ ἀναγεννώμενοι διὰ τοῦ θείου βαπτίσματος ἐν τῷ παραδείσῳ τίθενται – τουτέστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Véase también *OdSl* 15; 17,1-7; 21; 25; 35; 36. En una liturgia griega de epifanía (Conybeare, 425) se dice así: σήμερον ὁ δεσπότης πρὸς βάπτισμα ἔρχεται, ἵνα ἀνασπάσῃ εἰς ὕφος τὸν ἄνθρωπον[170].

Esta acción prodigiosa de Dios en los creyentes por la cual éstos fueron trasladados de la muerte a los cielos —en Cristo y con Cristo—, no aconteció sólo por amor de Dios. Sino que aconteció también, diríamos, por amor de Dios mismo. Pero esta afirmación no sería del todo exacta. Esa acción aconteció para hacer patente la gracia de Dios. Y esto quiere decir, a su vez: por amor de otros a quienes se da esta

168. El hecho de que esta Iglesia esté en la tierra no está en contradicción con el hecho de que sus miembros estén «en Cristo» y de que, por consiguiente, en ella se encuentren ya «en los cielos». *Como* miembros de la Iglesia en la tierra, tenemos por el bautismo nuestro *ser* «en Cristo» y por tanto «en los cielos», estando situados «en Cristo» por encima de los poderes. Claro está que esta posición hay que mantenerla en una existencia que corresponda a tal ser. Yo no logro comprender las objeciones que formula R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, 1950, 72s.

169. Nuestra idea no tiene nada que ver con *4 Mac* 17, 5 ni con Filón, *Execr*. 6, en contra de lo que afirma W. L. Knox, 187, nota 3.

170. R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 1929; C. H. Edsmann, *Le baptême de feu*, 1940, 48ss; 134, nota 1; P. Lundberg, *La Typologie baptismale dans l'ancienne église*, 1942, 189-197; Geo Widengren, *Religions värld*, 1945, 178-187.

gracia. Ahora bien, esos otros son en nuestro caso «los eones venideros», es decir, para expresarlo brevemente y de manera provisional: la totalidad de la historia universal. Esto hace, por un lado, que la acción de Dios sea tanto más poderosa; y da, por otro lado, a la comunidad de los bautizados y salvos una significación universal y de servicio al mundo entero.

Concretamente, para comprender la oración final del versículo 7, hay que tener en cuenta su conexión con lo que se ha dicho antes. «Nosotros» hemos sido trasladados con Cristo a los cielos, a fin de que Dios muestre las incalculables riquezas de su gracia[171]. Por tanto, se hace patente de alguna manera la plenitud de la gracia divina en «nosotros», que en Cristo estamos en los cielos. Ahora bien, esta gracia no se describe más concretamente. Es una gracia que puede caracterizarse como ἐν χρηστότητι εφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. El ἐν indica otra vez, como en 1,8.17, la «forma» en que se manifiesta o la manera que tiene de manifestarse, «la modalidad concreta en que se manifiesta la gracia de Dios» (Klöpper)[172]. El significado de χρηστότης lo vemos en lugares como Rom 2,4, donde alterna con ἀνοχή y μακροθυμία, y en Tit 3,4, donde está asociada con φιλανθρωπία. En *1 Clem* 9,1 el término se halla junto a ἔλεος, en *Diogn*. 9,1.2 junto a φιλανθρωπία y ἀγάπη. Véase también Gál 5,22; 2 Cor 6,6; Col 3,12. Lo contrario de χρηστότης es la ἀποτομία, la severidad, Rom 11,22. La gracia ha descendido sobre nosotros en forma de esta «bondad»; ha llegado a nosotros como «bondad». Véase *SalSal* 5,18: καὶ ἡ χρηστότης σου ἐπὶ Ἰσραὴλ ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. Esto aconteció ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. En él esa bondad nos abraza a todos. Por consiguiente, nuestro ser en él es también: ser abrazados por su bondad; y es también: recibir su bondad. Por consiguiente, lo que ha acontecido en nosotros es también lo siguiente: nosotros, como los que —en Cristo— hemos sido trasladados con Cristo, en el bautismo, a los cielos, somos aquellos cuyo ser recibe la plenitud de la gracia en la forma de la bondad que nos abraza y que refleja luego esa gracia recibida. Esa gracia irradia ahora desde «nosotros», es decir, si leemos nuestro pasaje juntamente con 2,19ss; 3,9s; 3,18; 4,12ss, esa gracia irradia del edificio celestial del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Y Dios la hace patente por «nosotros» y en «nosotros» ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις. ¿Quiénes son esos αἰῶνες?[173]. Son 1) los

171. Véase Tomás de Aquino *sub loco: id est: supra nostrum desiderium, supra nostrum intellectum, et supra capacitatem nostram*.

172. Véase Huby *sub loco:* «la richesse surabondante de sa grâce que sa bonté nous dispense dans le Christ Jésus».

173. Véase Bauer *sub verbo;* ThWB I, 197-209 (Sasse); R. Reitzenstein, IEM, 86, nota 3; 236, nota 2; 255s; Jonas, *Gnosis* I, 1943, 98ss; Schlier, ZdK, 166, nota 11.

«tiempos del mundo», los cuales se representan al mismo tiempo, por un lado, en «espacios cósmicos», y por otro lado, como el conjunto de las generaciones que vienen y pasan —en efecto αἱ γενεαί alternan con οἱ αἰῶνες véase 3,5.9.21; Col 1,26— constituyen la historia del mundo. Son los «mundos» que se despliegan en espacios de tiempo y que se suceden en la historia universal. Así se entienden también en las doxologías de 3,21; Rom 1,25; 9,5; 11,36 etc. Y así se entienden también, por ejemplo, en 1 Cor 2,7; 10,11; 1 Tim 1,17; Heb 1,2; 11,3. Este concepto de οἱ αἰῶνες aparece, aunque no con frecuencia, en textos tardíos de la versión de los LXX, pero se encuentra ya en textos griegos o helenísticos. La doctrina helenística de los eones, que penetró también en la apocalíptica del judaísmo tardío, se desarrolló en la gnosis y su estadio inicial puede reconocerse en las *Odas de Salomón* y en ciertos estratos de los *Hechos apócrifos de los apóstoles*. El plural οἱ αἰῶνες frente al eón de la antigüedad helenística y a los dos eones del judaísmo tardío, incluye una relativización de lo que es el «mundo», frente a las pretensiones de totalidad del «mundo» griego, y presupone al mismo tiempo un encubrimiento del hiato de los dos mundos del judaísmo tardío. En su totalidad, es un reflejo de una conciencia cósmica, de cuyos límites se ha desligado espacial y temporal e históricamente el conjunto del mundo hasta llegar a lo inmenso. Pues bien, estos eones 2) tienen el carácter de seres poderosos. En este aspecto formal se hallan al mismo nivel que las ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι, como vemos claramente por la alternancia de 3,9.10 y 11. Ahora bien, este pasaje y el nuestro permiten que los eones se los puede comprender asimismo como seres personales. Pues si el misterio (de la sabiduría de Dios) puede quedar «oculto» ante ellos y se les puede «mostrar» la gracia de Dios, entonces no cabe duda de que se les concibe como unidades de los mundos humanos: como unidades a las que se les puede dirigir la palabra. Son espacios de tiempo y tiempos del mundo que se alzan como historia humana y mundos humanos y que, como historia cósmica que transcurre y que se eleva, se enfrentan al individuo como estructuras de poder. También ellos tienen, como tales, su «lugar» en los «cielos», en la esfera que trasciende lo terrenal y visible. Salen, pues, al encuentro como seres poderosos, en la linde de la tierra. Hay que tener en cuenta en todo esto que 3) la Carta a los efesios hace distinción entre αἰῶνες y ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι. Los tiempos cósmicos no son, en sí, poderes hostiles a Dios. En Efesios se habla en sentido «neutro» acerca de los eones. En efecto, son los mundos que llegan. Son el mundo, en cuanto éste llega del futuro y no se encuentra todavía a merced de la decadencia del mundo y del encubrimiento cósmico, como tiempo y poder concreto de la historia, ni se entrega todavía a merced de eso: 2,7; 3,9.11. Las

ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι son los poderes del mundo, tal como —en su calidad de poderes actuales de la historia— han entrado y hacen que se entre en la ambigüedad de lo malo y de la ruina. Los eones significan el mundo, tal como éste surge —por decirlo así— de la mano del Hacedor y se eleva sobre el horizonte de la historia, pero sin haberse convertido todavía en instrumento y demostración de los poderes y autoridades. Esto nos hace comprender la «curiosa expresión» (Sasse) que hallamos en nuestro pasaje: οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι. Son —en el sentido literal de la palabra— los tiempos cósmicos y los espacios de tiempo venideros, que van llegando sucesivamente, para sobrepasar el horizonte de la historia. Y a ellos, que son la historia cósmica que se presenta de manera inmensa e inagotable, quiere Dios mostrarles aquellas incalculables riquezas de su gracia para con la Iglesia que está frente a ellos y que ahora los precede siempre. Ella, la Iglesia acá en la tierra, que tiene su lugar en los cielos de la existencia, como cuerpo de la gracia que es y como edificio de la gracia, será el monumento de la gracia divina para toda la historia universal que en el futuro haga su irrupción brotando de la mano de Dios[174]. Y ellos, las diversas personas a quienes el apóstol dirige la palabra, y que fueron antes gentiles (y judíos) y que llevaban en sí la vergüenza de la muerte (Rom 6,21) en pecados voluntarios e involuntarios, ellos no sólo han sido vivificados —para sí mismos— juntamente con Cristo y en Cristo, es decir, no sólo han sido resucitados y elevados con Cristo a los cielos, sino que con ello son también signo de gracia para todo el futuro que llega, para todas las generaciones y mundos que surgen con poder. Así corresponde a la incomprensible grandeza de la acción de Dios en los creyentes, la cual —como ahora vemos— corresponde a la ἐνέργεια, que Dios hizo que actuara en Cristo.

Los enunciados que aquí tenemos nos permiten ver de nuevo toda una serie de características esenciales de la Iglesia. Ella es, en primer lugar, una magnitud patente desde un principio, más exactamente: una magnitud ordenada desde un principio a estar patente, y a estarlo ante el cosmos como proceso en que desfilan los eones. Por consiguiente, la Iglesia no puede renunciar, de antemano y por principio, a la publicidad, a hacerse patente. Ella vive, como la Iglesia concreta en la

174. La ἐκκλησία, cuyas comunidades particulares —según Ignacio de Antioquía— han recibido en el cielo su ἴδιον μέγεθος (*Smyrn.* 11, 2), es la que en el μέγεθος del Padre ha recibido su bendición por el πλήρωμα *(Eph. intr.)*, la que se halla camino del cielo en la πάροδος τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων (*Eph* 12, 2). De esta menra, la Iglesia —y esto tiene sus puntos de contacto con la Carta paulina a los efesios, pero sin haber sido tomado de ella—, según *IgnEph* 8, 1, es denominada: ἐκκλησία ἡ διαβόητος τοῖς Αἰῶσι, «la Iglesia conocida extensamente entre los eones». Véase Schlier, *Christus*, 53s. Véase *Exc. ex Theod.* 7, 1: el ἄγνωστος Πατὴρ ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς Αἰῶσιν.

tierra, «en los cielos» en el horizonte de los tiempos para los cuales existe y ante los que se halla patente. Por consiguiente, la voluntad de la Iglesia de estar patente responde, por principio, no a un afán de darse a valer, que después se camuflara como obligación de notoriedad, sino que responde a una ordenación divina de las cosas, ordenación que tiene su fundamento en la revelación de Cristo y de su cruz en la resurrección de Cristo de entre los muertos y en su exaltación a la derecha de Dios, revelación de la que es partícipe también la Iglesia, y lo es necesariamente, por ser el cuerpo de Cristo. En esta referencia hacia los eones futuros se halla incluido también cada individuo por su bautismo, y de ella no puede sustraerse por principio nadie. En el caso de un confesor y mártir, este hecho se revela de manera aguda. Claro está que este hecho —y he aquí el segundo elemento— de que la Iglesia se mantenga abierta ante los eones y para ellos tiene su sentido en el hecho de que la gracia se mantiene abierta ante y para los eones. El carácter de notoriedad pública de la Iglesia tiene su razón de ser en la presencia de la gracia para los mundos. De ahí se deducen las normas para este carácter de apertura y para este derecho de apertura que le corresponde a la Iglesia. Por ejemplo, esto implica que cualquier afán de la Iglesia por darse a conocer simplemente por deseo de notoriedad, echa a perder su carácter de realidad patente y la convierte simplemente en uno de los poderes del mundo. O implica también, por ejemplo, que todo afán de notoriedad que brote del temor de no estar acorde con los tiempos, echa a perder este objetivo de que la Iglesia se halle patente. En efecto, la Iglesia como garante de la gracia, que es como debe hacerse patente ante todos, según vimos, es anterior a todo tiempo. Los tiempos llegan a ella, no ella a los tiempos. La Iglesia mantiene abierta y patente, con anterioridad —en cualquier sentido— a todos los eones, la gracia que Dios le mostró de resucitar de entre los muertos y dar vida. Y si su carácter y derecho de publicidad es el mismo que tiene la gracia, entonces puede ocurrir también que la Iglesia, para mantener abierto este carácter de la gracia, se retire veces en algunas circunstancias de determinada publicidad, y acceda a hacerlo así de alguna manera. Esto acontece entonces, como vemos por la historia de la Iglesia, para mantenerse patente a sí misma y mantener patente a la gracia. Véase, por ejemplo, Apocalipsis 18,4. Podríamos mencionar también un tercer elemento, que se deriva de esta posición de los eones ante la Iglesia. Y por este elemento se comprende también que lo político pertenezca necesariamente a la Iglesia, pero que lo político de ella sea de índole especial.

En el v. 8, que introduce el segundo párrafo de todo el desarrollo del pensamiento que va del v. 4 al v. 10, san Pablo vuelve primeramente a la afirmación que no había hecho más que enunciar fugazmente

en el paréntesis del v. 5. El hilo de las ideas es el siguiente: Dios —en Cristo— os trasladó con él a los cielos, a fin de que él pudiera mostrar su gracia a los eones venideros. Pues por gracia habéis sido salvados. Ahora bien, el apóstol vuelve a la idea de la salvación por gracia, para desarrollarla un poco más, y por cierto con afirmaciones que son como un eco de las que él había formulado anteriormente en la lucha contra los judaizantes (y, con ello, contra su propio pasado judío), pero que ahora, dada la situación de las comunidades a las que en este momento escribe, no necesita ya formular sino de manera general y en su conclusión final. Τῇ... χάριτι está situado al principio, con marcado énfasis. Se amplía más lo enunciado en el v. 5b, añadiendo ahora: διὰ πίστεως. La πίστις designa, según esto, la manera o también el medio de conseguir la gracia y, por tanto, de ser salvado. La fe es, según Col 2,12, el camino por el cual se llega —en el bautismo— a la resurrección con Cristo, y, según Ef 3,17, el camino para que Cristo habite en nuestros corazones. Según las cartas anteriores, se llega por medio de la fe a la δικαιοσύνη, Rom 3,22; Flp 3,9, o a ser justificado (δικαιωθῆναι), Rom 3,30; Gál 2,16, y a la condición de hijos (en el bautismo), Gál 3,26. Que, en todo ello, la fe deba entenderse a su vez como gracia, eso no sólo se deduce de lo afirmado en Rom 4,16 (véase 6,14s): διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, sino también indirectamente, de nuestro pasaje mismo. Porque, si somos salvados por el acontecer de la gracia, entonces el acceso a la gracia —la fe— tiene que pertenecer también a ese acontecer de la gracia. Pero se deduce también, principalmente, de los enunciados siguientes. Sea que el καὶ τοῦτο (*idque*, véase Rom 13,11; 1 Cor 6,6.8; Flp 1,28, etc.) deba referirse a toda la frase anterior —lo cual es más probable—, sea que deba referirse únicamente a διὰ πίστεως[175], lo cierto es que el v. 8 acentúa muy encarecidamente que en esta salvación (y en la fe que la recibe) se trata de gracia, es decir,

175. Lo primero lo afirma Haupt, lo segundo lo afirman Crisóstomo, Teodoreto, Beza, Estius, Bengel, Westcott, Staab. Y, así, podemos acentuar, por un lado, con Tomás de Aquino: *Haec autem salvatio gratiae est per fidem Christi. Concurrit enim ad iustificationem impii simul cum infusione gratiae motus fidei in Deum in adultis*, y, por otro lado, podemos reflexionar así con Estius: *quasi Deus ante omnia fidem a nobis exigat, ut per eam incipiat gratiae suae munera conferre; sicque gratiam fides praeveniat, quemadmodum quidem male Apostolum intellexerunt, existimantes, fidem non esse ponendam inter beneficia gratiae Christi, propterea quod gratia salvemur per fidem: quae doctrina prorsus erronea est. Sed mens Apostoli est, totam salutem nostram, citra exceptionem, esse ex gratia: et eandem salutem haberi per fidem, sed cum exceptione ipsius fidei, quae salutis initium est, et per se ipsam haberi non potest*. Véanse también los padres que deducen de nuestro pasaje que la fe es un don: san Agustín, *De dono persev*. (init. lib.); *Ep*. 107 etc.; Próspero, *De voc. gent*. lib. 1 c. 23; *Ep. ad Rufin*. Aurasic. conc. 2 can. ult.

de un don[176]. «Es don de Dios»[177]. Y esto quiere decir dos cosas: a) οὐκ ἐξ ὑμῶν. Esta salvación por gracia, que viene de la fe, no procede de vosotros. Vosotros no sois su «principio», su «origen»; b) οὐκ ἐξ ἔργων. No procede de (las) obras. Las «obras» (ἔργα) se hallan aquí en plural y se entiende en sentido absoluto. Son las ἔργα, que en otras partes se designan como (τὰ) ἔργα (τοῦ) νόμου, Rom 3,20.28; Gál 2,16; 3,2.5.10, ó —desde un punto de vista distinto como ἔργα τῆς σαρκός, Gál 5,19, ἔργα τοῦ σκότους, Rom 13,12; Ef 5,11 y otros pasajes más. Por tales contextos y por la oposición en que estos ἔργα se hallan, por ejemplo en Rom 9,12.32; 11,6; véase 2 Tim 1,9, vemos claramente que también en nuestro pasaje se entiende por las «obras» (ἔργα) las ἔργα νόμου, es decir, aquellas obras que la ley provoca, y que constituyen «realizaciones» del hombre, sin el don anticipado de Dios. La indicación: οὐκ ἐξ ἔργων completa y explica al mismo tiempo, en cierto aspecto, lo de οὐκ ἐξ ὑμῶν. En las obras, el hombre se afinca decididamente. En ellas el hombre se activa y se confirma a sí mismo. Es verdad que el hombre es más que sus propias obras, véase 1 Cor 3,14s, pero sus obras son las pruebas documentales de su existencia. Si la salvación no procede «de» él, no procede tampoco «de» sus obras. Y viceversa. Si no procede «de» las obras, entonces no hay razón para «jactarse», como había dicho ya antes el apóstol: Rom 3,27; véase 1 Cor 1,29 (31). Esto de «jactarse» lo entiende san Pablo en sentido fundamental, y designa al hombre que se edifica a sí mismo basándose en su propia confianza, y que no quiere vivir de lo recibido, sino de sus propias realizaciones o de lo que él sabe o conoce o ha aportado por sí mismo, véase Rom 2,17.23; 1 Cor 1,29ss; 3,21; 4,7; Flp 3,3 (καυχᾶσθαι); Rom 4,2; Gál 6,4 (καύχημα); Rom 3,27 (καύχησις); véase el φυσιοῦσθαι, que alterna con καυχᾶσθαι, 1 Cor 4,6.18.19; 5,2; 8,1; 13,4; Col 2,18. El jactarse conduce a una existencia «hinchada». Pero no es sólo don de Dios el que seamos salvados. Sino que nosotros mismos, como salvos, somos creación de Dios. Esto no significa nada nuevo. Una y otra cosa significan que nosotros, como salvos que somos, vivimos de Dios. Pero es una manera más vigorosa de decirlo. Por consiguiente, son αὐτοῦ... ποίημα en el v. 9 aquellos a quienes Dios ha resucitado de

176. Según Tomás de Aquino, san Pablo excluye aquí dos errores: *quorum primus est, quia dixerat quod per fidem sumus salvati, posset quis credere, quod ipsa fides esset a nobis, et quod credere in nostro arbitrio constitutum est. Et ideo hoc excludens, dicit: Et hoc non ex vobis... Secundo excludit alium errorem: posset enim aliquis credere, quod fides daretur nobis a Deo merito operum praecedentium, et ad hoc excludendum subdit: non ex operibus, scil. praecedentibus....*

177. Τὸ δῶρον, por lo demás en san Pablo ἡ δωρεά véase Rom 5, 15.17; 2 Cor 9, 15.

entre los muertos y ha trasladado en Cristo a los cielos. Son una segunda creación. A propósito de este término, véase Is 29,16; Sal 91,5; Eclo 8,9.17 etc.; Rom 1,20. En qué sentido son los cristianos creación de Dios, se ve en el v. 10, en relación con lo que se ha afirmado en el v. 8. Κτίζειν es también un concepto que abarca tanto a la primera como a la segunda creación divina. Véase, por un lado, Rom 1,25; 1 Cor 11,9; Ef 3,9; Col 1,16; 1 Tim 4,3; Ap 4,11; 10,6; κτίσις: Rom 1,20.25; 8,29 etc.; κτίσμα: 1 Tim 4,4 etc.; por otra parte Ef 2,15; 4,24; Col 3,10; καινὴ κτίσις: 2 Cor 5,17; Gál 6,15. Ahora bien, se puede hablar de creación refiriéndose a la salvación, porque ésta inicia un nuevo ser, a saber, el ser «en Cristo». Y, por eso, se dice también: κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Y así como el hombre no pudo hacer nada en su primer nacimiento, así no puede hacer nada tampoco en su segundo nacimiento. Dios dio y Dios creó. La gracia se anticipa, precede, constituye el fundamento. Los muertos no se resucitaron a sí mismos; Dios los resucitó. Y la genuina transcendencia, a saber, el hecho de sobrepasar la «línea» o «zona» del ser de que uno procede, para entrar en el ser en Cristo: eso es obra de Dios, que en Cristo atraviesa las fronteras y, en el bautismo, integra al hombre en el cuerpo de Cristo. Pero ¿para qué lo hace? «Para obras buenas». La preposición con dativo indica finalidad, véase Gál 5,13; 1 Tes 4,7; 2 Tim 2,14[178]. De la «obra buena», en las cartas paulinas, se habla siempre en singular (con excepción de 1 Tim 2,10): Rom 2,7; 13,3. Sin embargo, el apóstol habla también de «toda obra buena» y presupone «buenas obras»: 2 Cor 9,8; 2 Tes 2,17; 1 Tim 5,10; 2 Tim 2,21; 3,17; Tit 1,16; 3,1. Nosotros no somos salvados por medio de buenas obras. Pero, eso sí: como salvados por gracia, en Cristo Jesús, nos hallamos en el camino de la fe que conduce a buenas obras. Las obras no son el origen de la existencia cristiana, sino la meta a que ésta se encamina[179]. Y la existencia cristiana tiene desde un principio a la vista tanto la nueva creación como la antigua, véase Rom 6,4. En efecto, en esas obras se cumple ya algo de aquella santidad irreprensible para la cual fuimos elegidos en Cristo desde toda la eternidad, Ef 1,4. Por otro lado, las buenas obras son —como quien

178. Véase Bl.-Dbr. § 235, 4.

179. Véase san Agustín, *Enarr. in Ps. 144: Quid ergo? nos bene non operamur? Imo operamur, sed quomodo? Ipso in nobis et per nos operante; ipsius enim sumus figmentum... Merita tua nusquam iactes, quia et ipsa tua merita Dei dona sunt.* Véase *Lib. de grat. et lib. arbitr.* c. 8s. San Tomás dice sobre este pasaje lo siguiente: *Est enim creare, aliquid ex nihilo facere. Unde quando aliquis iustificatur sine meritis praecedentibus, dici potest creatus, quasi ex nihilo factus. Haec autem actio, scil. creatio iustitiae, fit virtute Christi Spiritum sanctum dantis... Ulterius non solum datur nobis habitus virtutis et gratiae; sed interius per spiritum renovamur ad bene operandum. Unde subdit: in operibus bonis, quia scil. ipsa bona opera sunt nobis a Deo.*

dice— el esplendor y la luz de la gracia: esa gracia que, por medio de los bautizados, Dios muestra a los eones venideros. Ahora bien, hay que describir también en otro aspecto la relación de la nueva creación con las buenas obras: v. 10c. Estas obras para las que Dios nos creó, están ya preparadas de antemano por Dios, como se dice ahora con aparente contradicción. Οἷς está atraído por ἐπὶ ἔργοις... y es en realidad ἅ. El prefijo προ- debe entenderse en relación con περιπατεῖν[180] y fija el instante del bautismo. No se piensa en el *theologumenon* judío de la creación de las obras antes de todos los tiempos. No sólo nosotros, —tal es el filo de la proposición— fuimos creados por Dios para buenas obras, sino que con nosotros, como bautizados, están ya preparadas las buenas obras, que Dios con nosotros ha indicado ya de antemano como buenas, para que nos hagamos cargo de ellas y de esta manera realicemos con buenas decisiones nuestra condición de nuevas criaturas en Cristo. Para aclarar más esta idea, puede acudirse a Col 3,9s, donde se dice que nosotros (en el bautismo) nos despojamos del hombre viejo *juntamente con* sus prácticas, y nos revestimos del hombre nuevo, el cual se va renovando de tal modo con arreglo a la imagen de quien lo creó (¡de Cristo!), que este hombre nuevo llega a ser también una experiencia. Ahora bien, Dios preparó las buenas obras, haciéndonos buenos en el bautismo, para que camináramos en ellas. Esas obras, como obras buenas, fueron ya preparadas para nosotros en el bautismo, para que viviéramos en ellas nuestra vida y, por tanto, mostráramos de esta manera que éramos nueva creación. Por consiguiente, el estado de la cuestión es el siguiente: 1) En el bautismo fuimos resucitados a la vida, saliendo de la muerte que venía dada con los pecados. Esto quiere decir: 2) Hemos resucitado con Cristo y hemos sido trasladados a los cielos, al ser en Cristo. Esto quiere decir: 3) Somos de tal manera (en Cristo), que tenemos ante nosotros la existencia buena en las obras preparadas por Dios, y estamos ónticamente (re-)orientados a ellas. Nuestro ser es: existir para buenas obras. Ser en Cristo es: estar para la existencia en el bien. 4) Este llega a ser existente en la realización de aquello hacia lo que está orientado, de aquello para lo que ha sido creado. Nuestro nuevo ser (en Cristo) se halla bajo las exigencias de la nueva existencia que lo fundamenta. La exigencia que viene dada con él, y también la posibilidad que viene dada con él, se cumplen en la nueva existencia en buenas obras. De esta manera, mediante esta formulación precisa del apóstol, se eliminan dos errores en los que el cristiano cae demasiado fácilmente: en primer lugar, la opinión de que nuestras buenas obras son buenas porque nuestra actuación es buena, y no

180. Véase 4, 24; Col 3, 12; Percy, 276, nota 29; 482.

porque Dios las ha preparado de antemano como buenas para nosotros. Y, en segundo lugar, la opinión de que las buenas obras son buenas por nosotros mismos, y no primordialmente porque nosotros las recogemos, es decir, porque llegan a existir mediante nuestra decisión. Lo primero sería el error de cualquier moralismo; lo segundo, el error de cualquier gnosticismo.

Por consiguiente, lo maravilloso de la acción de Dios en los que antaño fueron gentiles (y judíos) consiste supremamente en que ellos, por medio del bautismo, tienen su ser en Cristo, y este ser pueden agradecérselo ahora a Dios, que es quien lo dio, en buenas obras.

I.4: *2,11-22 Los que estaban «lejos» han llegado a estar «cerca» y se han convertido en templo de Dios*

11. **Por tanto, acordaos de que en otro tiempo vosotros, los gentiles en la carne, llamados «incircuncisión» por la llamada «circuncisión», hecha en la carne con**
12. **mano, / estabais en aquel tiempo separados de Cristo, ajenos a la comunidad de Israel, y extranjeros a las disposiciones llenas de promesa, sin esperanza y**
13. **sin Dios en el mundo. / Pero ahora, en Cristo Jesús, vosotros que en otro tiempo estabais «lejos», habéis llegado a estar «cerca» en la sangre de Cristo.**
14. **Pues él es nuestra paz,**
que hizo de ambos uno solo,
y derribó la pared intermedia del vallado,
destruyó la enemistad en su carne,
15. **la ley de los mandamientos que son ordenanzas,**
para crear en sí mismo de los dos *un solo* hombre nuevo,
haciendo la paz,
16. **y para reconciliar a ambos con Dios, mediante la cruz,**
en *un solo* cuerpo,
matando en ella la enemistad.
17. **Y vino y os «anunció la paz»**
a vosotros «que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca»;
18. **porque por él los unos y los otros en *un mismo* Espíritu tenemos acceso al Padre.**
19. **Así que ya no sois extranjeros y forasteros, sino que sois conciudadanos de los santos y miembros de la**
20. **familia de Dios, / edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo Jesús,/**

21. **en quien el edificio entero, bien trabado, crece para ser**
22. **templo santo en el Señor, / en quien también vosotros sois juntamente edificados para morada de Dios en el Espíritu.**

En sí, bastaría lo que el apóstol ha expuesto en 2,1-10 acerca de la acción maravillosa de Dios en los que antaño fueron gentiles. ¿Hay algo más grande que haber sido resucitado de entre los muertos y haber sido salvado —en Cristo— de la superpoderosa acometida del mundo? No, no hay nada más grande. Pero, para el apóstol, la cuestión tiene también otra faceta. Y, contemplando esa otra faceta, nos hace ver otra vez intuitivamente el prodigio que ha acontecido con los cristianos procedentes de la gentilidad. No sólo existe el aspecto moral sino también el aspecto histórico de este acontecimiento. Ellos, que antaño habían sido gentiles, fueron salvados juntamente con Israel. En efecto, ellos son salvos en la Iglesia integrada por judíos y gentiles. Y esta idea precisamente la desarrolla el apóstol en los versículos 11-22.

En primer lugar, se exhorta a los antiguos gentiles a reflexionar cuál era su situación de entonces, en relación con Israel. El διό se refiere a la idea principal expuesta anteriormente en los versículos 1-10, y la desarrolla más, en vez de darle fundamento. Puesto que sois salvos, reflexionad ahora sobre cómo han cambiado vuestras relaciones con Israel: tal es el sentido del enlace. Μνημονεύειν, aquí, no es tanto recordar (=remontarse con el recuerdo), cuanto reflexionar sobre una realidad efectiva, como por ejemplo en Gál 2,10; Col 4,18; 2 Tim 2,8. Pues no sólo se refiere a lo que el apóstol expone sobre el pasado de los antiguos gentiles, sino también al cambio experimentado por los mismos y a la situación actual de los paganocristianos. Lo que caracterizó a su pasado, no se enuncia directamente sino en el v. 12. No obstante, el v. 11 contiene ya cierta caracterización, por cuanto en él se habla de ellos tal como los judíos los denominaban. Ποτέ se sitúa aquí en cabeza de la frase y es recogido después en el v. 12 por el dativo temporal τῷ καιρῷ ἐκείνῳ. Se halla, claro está, en oposición con el νῦν del v. 13. Ellos, antaño, no eran más que «gentiles en la carne»[181]. Ἐν σαρκί debe entenderse al pie de la letra[182]. Así lo vemos inmediatamente con claridad al caracterizarse a los gentiles como ἀκροβυστία, lo mismo que en Rom 2,26; 3,30; Gál 2,7, se refiere a los incircuncisos y significa los ἄνδρες ἀκροβυστίαν ἔχοντες (Hech 11,3). Esta manera de caracterizar a los

181. El artículo subraya que se trata de la totalidad de los gentiles.

182. El artículo puede dejar de repetirse en el uso atributivo de determinativos introducidos por preposición, véase 3, 4; Flp 1, 16; 2 Tes 3, 14, etc. Bl.-Dbr. § 272; Radermacher, 117.

gentiles procedía de «la llamada circuncisión, hecha en la carne con mano», es decir, procedía de los judíos. Περιτομή es, por un lado, el conjunto de los judíos, los circuncisos, véase Hech 10,45; 11,2; Rom 3,30; 4,9.12; 15,8; Gál 2,7ss.12; Col 3,11; 4,11; Tit 1,10, y, por otro lado, es el hecho de estar circunciso y la circuncisión, por ejemplo en Rom 2,25ss; 3,1. A este último significado corresponde únicamente lo de χειροποίητος, que tiene sentido peyorativo, porque se concibe en oposición a la circuncisión «obrada por Dios»[183]. Por consiguiente, si el juicio de que los antiguos gentiles son «incircuncisos» procede de tal «circuncisión», entonces quiere darse a entender con ello que se trata de un juicio bastante relativo, y que esta diferencia: incircuncisión y circuncisión, no constituye lo decisivo frente a otra diferencia. El hecho de que Pablo se refiera a esta diferencia, tiene seguramente su razón de ser en que el apóstol quiere hacer ver claramente a los antiguos gentiles que, por un lado, existe de hecho la diferencia entre gentiles y judíos, tal como la ve el judío, pero que esta diferencia no sobrepasa la esfera de la carne, si es que la circuncisión pretende tomarse como motivo para que los judíos se «jacten» frente a los gentiles, y la circuncisión se entiende, por tanto, en sentido judío. Hay otra cosa mucho más importante, que se halla realmente detrás de la circuncisión y de la que la circuncisión o incircuncisión no son más que síntoma, a saber, la verdadera diferenciación entre judíos y gentiles en la historia, la genuina inferioridad frente al judío, hay que tenerla en cuenta, para admirar después la grandeza del cambio habido y la medida de la actual situación de gracia en que se encuentran precisamente los paganocristianos. Con la repetición del ὅτι y con la sustitución del ποτέ por el τῷ καιρῷ ἐκείνῳ se dice en el v. 12: Reflexionad que, en aquel tiempo, estabais sin Cristo[184]. Los judíos no estaban separados de Cristo. En efecto, ellos —como se nos dijo ya en 1,12— eran los προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ. Tenían ya a Cristo, en cierto sentido, en la *torá* y en los profetas y en la promesa de Dios, Rom 3,21; Gál 3,16. Le tuvieron también oculto, de forma cuasi-sacramental, durante la peregrinación por el desierto, en la roca que les seguía, 1 Cor 10,4. Además, de los judíos procedía también

183. En el antiguo testamento se designa despreciativamente a los ídolos paganos diciendo que han sido «hechos por mano de hombres», véase Lev 26, 1.30; Is 2, 18; Dan 5, 4.23 LXX, etc., y en el nuevo testamento se designa así al templo de los judíos, véase Mc 14, 58; Hech 7, 48; 17, 24; Heb 9, 11.24.

184. Χωρὶς Χριστοῦ es predicado (así piensan Bengel, Harless, Beck, Klöpper, von Soden, Meyer, Wohlenberg, Abbot, Scott, Staab, Dibelius, etc.), y no complemento determinativo de τῷ καιρῷ ἐκείνῳ (como piensan Hofmann, Kähler, Rendtorff, etc.). A propósito de χωρίς en el sentido de «separado de», «alejado de», «sin», con genitivo de persona, véase Jn 15, 5; Ignacio, *Trall.* 7, 2; 9, 1s; *Philad.* 7, 2; *Smyrn.* 8, 1s; y también 1 Cor 4, 8; 11, 11; Heb 11, 40.

«Cristo según la carne», Rom 9,5. Pero los gentiles estaban separados de este Cristo que vivía en Israel por la promesa[185]. No pertenecían tampoco a la πολιτεία τοῦ 'Ισραήλ. Eran ajenos a ella[186]. Πολιτεία significa aquí una de dos: o el «derecho de ciudadanía». Así lo entiende preponderantemente el griego, en el uso que hace de este término, al que se ajustan también *2-4 Mac;* véase Jos b. 1,194; a. 12,119; Hech 22,28 etc. Entonces, las διαθῆκαι que se mencionan en seguida, se concebirían como los elementos fundamentales de la constitución de Israel[187]. O bien πολιτεία significa lo mismo que πόλις, *civitas,* véase Tucíd. 1,127; Plat. *Rep.* 10,619 C; Esquin. 3,150; P. Flor. I 95,9[188]. Esta última significación debe preferirse aquí, ya que se trata de pertenecer o no pertenecer a la comunidad de Israel. Con la lejanía de Israel como comunidad ciudadana, venía dado también lo de ser ajenos a las διαθῆκαι[189] τῆς ἐπαγγελίας, a las disposiciones divinas cuyo sentido era promesa. En efecto, estas disposiciones, como vemos por Rom 9,4, son —junto a otras cosas— prerrogativa de Israel. Con ellas se prometieron a Israel los diversos bienes mesiánicos de la salvación, véase Rom 4,13ss; 15,8; Gál 3,16; 4,24. Son desarrollos e instrucciones concretas de la única y, no obstante, múltiple promesa hecha por Dios a Israel, y, como tal, el elemento constituyente de ese «Estado». La promesa y no la «ley» es el principio vital de Israel, Rom 4,13; Gál 3,16ss. Ahora bien, promesa significa gracia, Gál 3,18. La promesa se cumplió en Cristo, Rom 15,8; 2 Cor 1,20. Actualmente ese cumplimiento se realiza por medio del *Pneûma,* Gál 3,14; 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,13s. Y precisamente en relación con esa promesa, los gentiles eran extraños; no tenían participación en ella ni derecho a ella[190]. No eran partícipes del privilegio de la promesa de gracia. Y, por eso, se hallaban «sin esperanza»: he ahí lo que caracterizaba a su pasado. Pues tener esperanza presupone promesa de gracia y es ya en sí gracia. Acerca de la desesperanza de los gentiles, habló ya el apóstol en 1 Tes 4,13. Que los cristianos tienen esperanza, es una de las convicciones fundamentales de san Pablo que él expresa con frecuencia, véase Rom 5,2ss; 8,24; 12,12; 15,4, etc. La esperanza tiene su fundamento en la promesa de Dios en Cristo, véase Rom 4,18.24. Por

185. Se piensa, claro está, en este Cristo, y no —por ejemplo— en el Cristo preexistente (von Soden) o en el Cristo «histórico» (Haupt, Scott, Rendtorff).
186. 'Απαλλοτριοῦν se usa con frecuencia en los LXX y quizás de ahí tiene la idea del alejamiento en que los pecadores viven de Dios, del cual se habla también en Ef 4, 18; Col 1, 21. Véase LXX Sal 57, 4; Os 9, 10; Ez 14, 5.7; junto a ξένος Sal 68, 9.
187. Así piensan Haupt, Ewald, Henle, Schlatter, etc.
188. Así piensan Klöpper, von Soden, Abbot, Belser, Meinertz, Scott, Dibelius, etc.
189. Para la historia del concepto, véase ThWB II, pp. 106-137 (Behm).
190. A propósito de ξένος con genitivo, véase Bl.-Dbr. § 182, 3.

eso, los ciudadanos de Israel, como oímos ya en 1,12, vivían como los que habían tenido, ya antes, esperanza en Cristo. Pero la vida de los gentiles carecía —en el fondo— de esperanza. Su esperanza residía, por decirlo así, en el pasado. En efecto, los gentiles eran (en el pleno sentido de la palabra): «personas que vivían sin Dios en el mundo». Tal es su cuarta nota característica. Porque sin la promesa divina en sus formas concretas de disposiciones que, como en el caso de Israel, crean un pueblo que pertenece a Dios, sin esa promesa —digo— no hay más que una vida «sin Dios». Y los numerosos dioses de los paganos y el culto que se les tributaba son precisamente la prueba de que los paganos vivían «sin Dios», véase 1 Cor 8,4ss; Rom 1,23ss. En efecto, esos dioses son φύσει μὴ ὄντες θεοί («los que por naturaleza no son dioses»), Gál 4,18. El que se les llame dioses se debe únicamente al hecho de que los paganos, que se habían negado a rendir culto al Dios Creador, se sometían a los grandiosos fenómenos de la creación a los que divinizaban. Y, por eso, los paganos, a pesar de sus numerosos dioses, se hallaban «sin Dios» (véase 1 Tes 4,5). El hecho de que ellos rehacen su condición de ateísmo, acusando a los cristianos de ἀθεότης[191], no hace más que demostrar lo presos que estaban de su propio ateísmo, del que el apóstol habla ya en Rom 1,21s. 'Εν τῷ κόσμῳ se sitúa con énfasis al final de estas afirmaciones. La expresión no sólo indica lo amenazador de este cosmos en el que los paganos viven como ateos, sino también la entrega de esos paganos al cosmos —como τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου, Lc 12,30[192]. Así, pues, en tal situación se encontraban «en otro tiempo» los cristianos procedentes de la gentilidad, «en aquel tiempo» en que eran todavía paganos: separados de Cristo, porque estaban separados de Israel y de las disposiciones salvíficas de la promesa divina, sin esperanza, porque vivían sin Dios en el mundo. Deben reflexionar ahora sobre ello, para darse cuenta de la magnitud del prodigio que Dios ha obrado en ellos, contemplándolo también desde este aspecto. Porque «ahora» todo se ha hecho distinto. Ahora son tal las cosas, que se puede afirmar, haciéndose eco de la profecía de Is 57,19 LXX (véase Hech 2,39): ellos, que en otro tiempo estaban «lejos», han llegado a estar «cerca» y, por consiguiente, han llegado a estar con Israel en la esfera de la cercanía de Dios. En el pasaje de Isaías, lo mismo que en Dan 9,7 Θ, Est 9,20, se trata de los israelitas que están lejos de Dios y de los que están cerca de Dios, de forma que pudiera pensarse que san Pablo ve a los paganos de antaño, desde su situación actual, como israelitas

191. Véase A. Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten,* TU vol. 28, 1905.
192. Véase ThWB III, p. 892s (Sasse); Dibelius *sub loco;* Mussner, 79.

que habían estado lejos. Pero μακράν y ἐγγύς, «lejos», רְחוֹקִים y «cerca» קְרוֹבִים, es también una manera, no extraña precisamente, de designar a los no israelitas y a los israelitas, con la que se expresa cuáles son sus relaciones con Dios. Así, por ejemplo, se dice en *Núm R* 8 (149[d]); «¿Por qué todo esto?» (lo que se narra en 2 Sam 21 acerca de los gabaonitas). «Para manifestar que Dios acerca a los que están lejos y se goza en los que están lejos como en los que están cerca; y no sólo esto, sino que envía su saludo de paz a los que están lejos antes que a los que están cerca, tal y como se dice: Paz, paz a los que están lejos y a los que están cerca», Is 57,19[193]. Ahora bien, los paganos llegan a esta cercanía de Dios ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Esto se opone al χωρὶς Χριστοῦ y muestra que esta oposición no sólo consiste en un estar junto con Cristo sino también en un «ser en Cristo», en un estar dentro de Cristo, que se logra por medio del bautismo, véase 1,13, el cual sella a los creyentes. Cristo señala el «lugar» en el que uno está cerca de Dios. Cristo mismo es el «espacio» en que se da esta cercanía de Dios. Ahora bien, «en Cristo Jesús» los que en otro tiempo estaban lejos han llegado a estar cerca de Dios: ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ. El ἐν, en esta fórmula, debe entenderse en sentido instrumental. La «sangre de Cristo» era, en 1,7, aquello por lo cual tenemos en Cristo la redención y el perdón de los pecados. Ahora, la sangre de Cristo es aquello por lo que nosotros estamos en Cristo y nos hallamos tan cerca de Dios. En efecto, según Rom 3,25, la sangre de Cristo es aquello en lo cual Dios puso públicamente a Cristo como expiación por los pecados, y según 1 Cor 11,25 (véase Lc 22,20; Heb 13,30) es aquello en lo que se fundamenta el «nuevo orden». Por medio de la sangre de Cristo, Dios estableció la paz, Col 1,20, Y en su sangre nos hallamos ahora justificados, Rom 5,9. En la «copa de bendición», de la eucaristía, tenemos participación y adquirimos participación incesantemente en él (tenemos comunión con él), 1 Cor 10,16. Podemos afirmar, teniendo en cuenta nuestro pasaje de Ef 2,13, que Dios concedió su cercanía a los antiguos paganos, por medio de la sangre expiatoria de Cristo, derramada en la cruz. Con ello, les abrió de par en par (en el bautismo) el nuevo espacio de su orden de paz: ese nuevo espacio que es Cristo mismo.

Ahora bien, ¿de qué manera han «llegado a estar cerca», «en la sangre de Cristo», los paganocristianos? La respuesta se nos da en los versículos 14-18, los cuales representan evidentemente un suplemento compacto. En orden a ellos (véase el v. 17) se formuló ya el v. 13. Lo que se enuncia en él servirá para integrar estos versículos en el

193. Cf. Str.-B. III, 585-587; E. Sjöberg, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum:* StTh 4 (1951/52) 45, nota 3.

contexto de la carta, como vemos ya por el γάρ del v. 14. En el v. 19 (ἄρα οὖν) se expone luego el resultado del acontecimiento salvífico presentado en los versículos 14-18, y explica por tanto lo que significa lo de «llegar a estar cerca», del v. 13. Los versículos 14-18 son una inserción con un pensamiento relativamente completo y peculiar. En primer lugar, por su lenguaje y su mundo de ideas, que resulta extraño, incluso dentro de la Carta a los efesios, y que estudiaremos más detalladamente. Y, en segundo lugar, por su forma. Si examinamos atentamente esta forma, nos daremos cuenta de que todo el conjunto va precedido por una sencilla oración de predicado nominal, cuyo sujeto es un αὐτός, situado al principio para darle más énfasis. Esta oración contiene, por decirlo así, el tema general de toda la sección. Por contraste con el v. 13, se expresa en primera persona del plural, la cual se mantiene hasta el v. 18, con excepción del v. 17 que lleva el «vosotros»: ὑμῖν. Con la oración de predicado nominal que comienza por αὐτός, enlazan tres oraciones de participio, las dos primeras las cuales van unidas por καί, hallándose el participio una vez al comienzo de la frase, y la otra al fin. El tercer participio (καταργήσας) contiene un enunciado añadido sin copulación con la anterior oración de participio, a la que completa y, en cierto modo, explica, vv. 14c, 15a. La segunda parte de la sección global está constituida por una oración final de dos miembros. Al final de cada uno de los dos miembros de esta oración final introducida por ἵνα, hay una breve oración de participio: ποιῶν εἰρήνην y ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν. El que cada una de estas dos oraciones de participio terminen con ἐν αὐτῷ, es —¡qué duda cabe!— intencionado. Una tercera parte, que tiene como elemento de transición καὶ ἐλθών, nos ofrece casi con una «cita bíblica» literal el enunciado decisivo: εὐηγγελίσατο εἰρήνην, que fundamenta ya el v. 19 con una perspectiva de la conclusión final. En general, estos versículos suscitan la impresión de que se ha utilizado conscientemente la estilización y cierto ritmo, elementos ambos que, al parecer, comienzan ya a desaparecer en la tercera parte. Nuestra sección, compuesta de tres partes, no sólo tiene un tema uniforme sino que además hace que resalte claramente este tema en todas las partes. Y esto es su tercera característica. El tema es: αὐτὸς ... ἐστιν ἡ εἰρήνην ἡμῶν, que figura en cabeza en el v. 14a. Este tema se desarrolla de tal manera, que la palabra clave aparece al principio, en la mencionada oración de predicado nominal, y luego su opuesto, ἔχθρα, aparece como objeto directo de la tercera oración de participio. Esta oposición se repite luego otra vez en la segunda parte del conjunto, al final del v. 15 y del v. 16. En la tercera parte se formula el tema positivamente y con palabras tomadas de Isaías, como síntesis y remate de todo el conjunto. También esto suscita la impresión de una compo-

sición consciente. En general, habrá que decir que los versículos 14-18 son una inserción en forma de himno sobre Cristo, la paz y la persona que nos trae la paz, inserción que se utiliza para explicar más detalladamente el acontecimiento indicado en el v. 13. Como es lógico, es difícil decidir si se trata o no de un fragmento de himno tradicional, recogido e interpretado por el apóstol. Teniendo en cuenta Flp 2,5ss y Col 1,12ss y en vista de las ya mencionadas particularidades de los tres versos, nos inclinaríamos a pensar que, efectivamente, se trata de un himno[194]. Por otro lado, sabemos también por 1,3-14 que el apóstol puede crear espontaneamente una especie de himno e integrarlo en el contexto.

La afirmación de que Cristo es «nuestra paz» recuerda por su forma otros enunciados parecidos, por ejemplo Col 1,27, donde se dice que él es ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης, o Col 3,4, donde se afirma que él es ἡ ζωὴ

194. También Schille, en su estudio (inédito), sumamente interesante, sobre los elementos litúrgicos en la Carta a los efesios (estudio que, lamentablemente, no llegué a conocer sino después de terminado mi trabajo), toma como punto de partida 2, 14-18, considerando que son los versículos que más claramente denotan elementos litúrgicos. Claro está que yo, teniendo en cuenta 2, 4-7.10; 1, 3-14, no estoy tan seguro que el autor de nuestra carta haya tenido ante sí, por lo que se refiere a estos versículos, un modelo fijo o incluso una parte de una liturgia bautismal helenística, que él hubiera interpretado luego en sentido paulino. A mí me parece muy posible, más aún, me parece seguro en relación con 1, 3-14, y probable, en relación con 2, 4-7.10, y que debe admitirse con bastante fundamento en lo que respecta a toda la carta, que el carácter de esta carta como discurso de «sofía» implica extensamente que se utilice el estilo de himno o, para decirlo con otras palabras, que las partes hímnicas de la carta son «composiciones poéticas» creadas por el apóstol. Hasta qué punto se atuvo él, para componerlas, a himnos de la comunidad, ya conocidos por él, es una cuestión que en la mayoría de los casos creo yo que no se puede resolver. Pues son muy raros los indicios claros, de forma o incluso de fondo, que nos permitan ver que hay en el transfondo un texto concreto. De todos modos, los conceptos de tipo «litúrgico», a pesar de ser frecuentes, no constituyen tales indicios. Estos conceptos nos hacen ver, desde luego, que el autor actual se inclinaba a la dicción en forma de himno y que tenía intenciones poéticas, sobre todo cuando tales secciones hímnicas delatan también otras peculiaridades estilísticas del autor, como subraya con razón E. Percy, *Zu den Problemen des Kolosser– und Epheserbriefes:* ZNW 43 (1951/1952) 180s. Y el juicio sobre la eventual interpretación paulina de un texto original que hubiera tenido una intención distinta, depende —claro está— de la comprensión global que el exegeta actual tenga sobre san Pablo y de su concepción acerca del lugar o enunciado concreto. Contra la interpretación de Schille se puede objetar, por ejemplo, que ἔχθρα, que él considera como inserción interpretativa del autor actual, se puede explicar también perfectamente por las ideas originales del himno que constituyera el transfondo, como vemos por la concepción antes mencionada (en el texto, p. 135 s). Por otro lado, yo no logro comprender cómo τοὺς δύο, v. 15, significarían los «miembros» del mundo celestial y del mundo terrenal, y no a los judíos y los gentiles. ¿Quiénes serían, entonces, los miembros «celestiales», en el sentido del mito presupuesto, que juntamente con los miembros terrenales (los gnósticos) fueran «creados» como un solo hombre nuevo por el Redentor que desciende? A mí me parece que la doble antítesis: Dios-hombres y judíos-gentiles, es original en nuestros versículos, y que por tanto san Pablo, si tiene ante sí realmente un modelo y no sólo ideas e imágenes que ya circulaban previamente, ha utilizado un himno cristiano, concretamente de un cristianismo judeo-gnostizante.

ἡμῶν. Nos recuerda también, por su fondo, el hecho de que, según la tradición rabínica formada con arreglo a Is 9,5, se llama al Mesías «príncipe de paz»: שַׂר שָׁלוֹם[195]. Claro está que, por la realidad significada, la afirmación paulina va más allá de la afirmación rabínica, por cuanto el apóstol no sólo identifica a Cristo con la paz, de forma que la paz es *él,* sino que además entiende evidentemente esa paz en un sentido comprehensivo, a saber, como *el* bien de la salvación, por contraste con *la* enemistad. «El es nuestra paz»: este enunciado, en su contexto, tiene el sentido de una afirmación sencillamente absoluta.

Pero ¿quién es él? Esto precisamente se nos aclara ahora mediante las oraciones de participio que nos exponen lo que él hizo. «Que hizo de ambos uno solo»: he ahí la primera afirmación, sumamente enigmática. Τὰ ἀμφότερα sorprende, desde luego, por estar en neutro. Claro está que el género neutro se aplica a veces a personas, por ejemplo en 1 Cor 1,27: τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου. Pero esto ocurre muy raras veces, y cuando ocurre es para hacernos ver a las personas de que se trate desde el ángulo de una característica general que las singularice[196], cosa que no sucede con τὰ αμφότερα. Además, en el v. 16 (en el que se piensa efectivamente en la dualidad de judíos y gentiles) leemos τοὺς ἀμφοτέρους. Puesto que en el v. 15b (τοὺς δύο) es cuando se habla de la reunión de los dos grupos en que se divide la humanidad, mientras que en los versículos 14 y 15a se explican únicamente los presupuestos para esa reunión, entonces habría que pensar que τὰ ἀμφότερα no se refiere a los judíos y los gentiles, y habría que preguntarse si no se hace referencia aquí a dos ámbitos o esferas, y si el empleo del neutro no nos indica que se trata de un caso análogo al de τὰ ἐπουράνια. Querría decirse entonces que Cristo es «quien hizo de ambas esferas una sola». Parece también enigmática, en primer lugar, la continuación de la frase: καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας. Τὸ μεσότοιχον es la pared divisoria o de separación[197], y ὁ φραγμός es el cercado, el vallado, el seto, la tapia, etc[198]. El genitivo τοῦ φραγμοῦ es, seguramente, genitivo epexegético. El conjunto significa: «la pared intermedia que consta de un vallado, la pared divisoria que consiste en un muro». Λύειν aquí,

195. Véase Str.B. III, 587: Dèrekh Ereç Z., Pereq ha-schalom (21 b): R. J^ehoschua ĕ (hacia el año 90) dijo: «Grande es la paz, porque el nombre de Dios se llama también 'paz'», véase Jue 6, 24. R. Jose Ha-g^elili (hacia el año 110) dijo: «También el nombre del Mesías es llamado 'paz', lo mismo que se dice: Dios es la paz; porque cuando el Rey, el Mesías, se revele a Israel, comenzará sólo con la paz, como se dice: ¡Cuán hermosos son sobre los montes los pies del que anuncia la paz! Is 52, 7. Véase Str.-B. IV, 910s..

196. Véase Bl.-Debr. § 138, 1; 263, 4.

197. Véase Bauer *sub verbo.*

198. Véase Is 5, 2; Mc 12, 1; Mt 21, 33; *P. Herm.* 9, 26, 4; P. Feine, *Eph 2, 14-16:* ThStKr 72 (1899) 540-574.

donde se habla de un muro o un vallado, tiene su sentido frecuente de: destruir, romper, derribar, etc.[199]. Por consiguiente, lo que Cristo hizo fue «derribar la pared intermedia», o: destruir el tabique de separación, que consistía en una pared o en un cercado. Ahora bien, Cristo hizo esto, si con nuestra interpretación estábamos en lo cierto, logrando que los dos ámbitos llegaran a ser uno sólo. Para decirlo con otras palabras: el καί del v. 14b tiene sentido de: «y lo hizo ciertamente», y da entonces una explicación de lo que se dice en el primer participio. La unión entre los dos ámbitos se llevó a cabo porque Cristo destruyó el tabique que los separaba. Pero se nos informa, además, de otra tercera acción de Cristo. También ésta es, por un lado, una acción nueva con respecto a las dos que se han mencionado hasta ahora. Y, por otro lado, explica las acciones referidas hasta entonces. Pues el participio καταργήσας no continúa coordinado ya con un καί, sino que es yuxtapuesto o subordinado al participio anterior o a los participios anteriores: «destruyendo la enemistad». No se dice por el momento lo que quiere decir ἡ ἔχθρα. Lo sorprendente es el empleo absoluto del concepto, que se repite en el v. 16b. Es también sorprendente la posición de la fórmula y la formulación ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ. Se la esperaría más bien directamente antes de καταργήσας. Porque quiere decir, seguramente, que la destrucción de la enemistad se efectuó por medio de la carne de Cristo, lo mismo que se había dicho antes que los gentiles habían llegado a estar cerca «por medio de la sangre de Cristo». Claro está que no se puede concretar claramente qué es lo que quiere decirse «por medio de su carne». En el sentido de Rom 8,3; Gál 4,4 (véase Flp 2,7), podría estar relacionado con la encarnación de Cristo. Por otro lado, la mención de la cruz (σταυρός) en el v. 16a y el paralelismo de fondo con Col 2,14s así como también el contexto en que se contempla, por ejemplo en Gál 2,19; Col 1,22, la supresión de la ley en relación con la muerte de Cristo, podría sugerir una referencia al sacrificio de Cristo en la cruz. Pero en nuestro pasaje no está claro para nosotros lo que quiso decir el apóstol, de forma que —con Tomás de Aquino— tendremos que dejar en suspenso si «en su carne» debe entenderse *in carne sua assumpta* o *in carne sua immolata*. Según eso, en todo el conjunto se afirmará únicamente lo siguiente: 1) Cristo derribó la pared divisoria: un tabique o un vallado; 2) él hizo de los dos ámbitos uno sólo; 3) destruyó por medio de su carne la enemistad. Y por la formulación con que todo esto se dice, se da a entender que esos tres acontecimientos en los que Cristo demuestra ser nuestra paz, coinciden de alguna manera. Afinando más las cosas, podríamos afirmar: Cristo,

199. Véase Bauer *sub verbo;* Jn 2, 19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον.

al derribar el tabique divisorio, unió los dos ámbitos, y al derribar el tabique divisorio y unir los dos ámbitos, destruyó la enemistad. Pero ¿qué significa todo esto? Nos da un poco de luz el hecho de que san Pablo añada a τὴν ἔχθραν una aposición aclaratoria, a saber, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν. La destrucción «de la enemistad» es, como quiere decirnos el apóstol, la destrucción de la ley. Para referirse a la ley, utiliza una expresión muy complicada. Pero la pleroforia de la expresión no es de carácter retórico, como vimos ya con frecuencia, sino que está determinada por el empeño de formularlo todo con precisión. Ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν es, naturalmente, la ley que consta de ἐντολαί y que se desarrolla en ellas, con lo cual podemos comparar lo que se dice en Rom 7,8ss; 13,9; 1 Cor 7,19, etc. Ἐν δόγμασιν es un complemento determinativo, introducido por preposición, que se refiere a αἱ ἐντολαί y, con ello, a toda la expresión. Δόγματα son en sí ordenanzas, mandatos, decretos, etc.[200]. La caracterización de los mandamientos como δόγματα, véase Col 2,14(20), hace que éstos aparezcan únicamente como ordenanzas particulares que disponen algo, acentúan por tanto aquella faceta de la ley que, en el sentido en que la entiende Rom 7,7ss y Gál 3 y 4 y Col 2, es el medio de los poderes y del pecado, el medio que suscita el pecado y la maldición de la muerte. Objetivamente, es la ley judía o la ley humana general que trastorna e invierte el sentido de las instrucciones divinas, de la *torá,* y llega incluso a abusar de ella, y no presupone la gracia sino que únicamente provoca el afán de realizaciones humanas. Si se destruye esta ley casuística y legalista, —según el apóstol— se ha eliminado la «enemistad». Evidentemente, esta enemistad tiene su fundamento en semejante ley, y como tal ley deja sentir sus efectos en esa enemistad. Más aún, teniendo en cuenta que el apóstol pone la ley (entendida en tal sentido) como aposición a «enemistad», podremos decir aún más: la enemistad que Cristo destruyó «en su carne», cayó juntamente con la ley de la que —como quien dice— aquélla dimana y a la que afluye. El fenómeno de la «enemistad» tiene, para el apóstol, su lugar de fijación y actualización en la ley. Esta ley es expresión y medio de tal «enemistad».

El apóstol puso en relación la destrucción de la enemistad, llevada a cabo por Cristo, con la eliminación de la ley (en el sentido indicado). Por consiguiente, la gran acción de Cristo, por la cual demostró él que es «nuestra paz», es supremamente la eliminación de la ley, tal como la encontramos como δόγματα en sus múltiples preceptos. Lo es así, como vimos, según la interpretación del apóstol, quien —por

200. Véase Bauer *sub verbo.*

decirlo así— puso nombre a la «enemistad». Pero hay algo que es ahora importante, desde el punto de vista metódico: san Pablo, al interpretar la destrucción de la enemistad por obra de Cristo como destrucción de la ley, interpretó también las demás acciones de Cristo mencionadas en el v. 14b, con arreglo a la supresión de la ley. Porque estas acciones, para san Pablo, se hallan íntimamente relacionadas con la tercera acción. Y esto quiere decir: la descripción y luego las imágenes y conceptos de las dos acciones de Cristo mencionadas en primer lugar, tuvieron primeramente ante la vista otra realidad objetiva, distinta de la que ahora el apóstol utiliza para interpretarlos. Por consiguiente, nosotros tenemos que conocer primero cuál es esa descripción en su sentido más inmediato, y después hemos de conocerla según la interpretación que da de ella el apóstol. Para decirlo con otras palabras: hemos de conocer primero la imagen que aparece en los versículos 14b/c y 15a, y que procede de un contexto distinto del debate paulino-judío sobre la ley, a fin de comprender luego el contenido y el sentido de la reinterpretación de una realidad objetiva concebida antes de otra manera, en cuanto se refiere a las imágenes y los conceptos, eso lo vemos no sólo por aquella aposición explicativa a τὴν ἔχθραν, sino que se confirma también posteriormente por aquella extraña imprecisión de los conceptos τὰ ἀμφότερα, τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, ἡ ἔχθρα, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, que ya hemos mencionado antes. Todos ellos se suponen ya conocidos y permanecen, por tanto, como un completo enigma, en este contexto, en lo que al contenido de sus imágenes se refiere. Pero también la extraña imprecisión del orden en que se siguen las mencionadas acciones de Cristo, de la que ya hemos hablado, tiene una buena explicación en la reinterpretación que nosotros sospechamos. Aunque estas acciones de Cristo, en el contexto original de sus imágenes, son tres o, en todo caso, dos, sin embargo el apóstol reconoce en todas ellas (sean tres o dos) el acontecimiento del acto único de Cristo, a saber, la eliminación de la ley que a un mismo tiempo separaba a Dios y a los hombres y a los judíos y a los gentiles, y que constituía enemistad entre ellos y, como quien dice, la simbolizaba. Por eso, en la formulación de nuestro texto se siente no sólo yuxtaposición o sucesión de las mencionadas acciones de Cristo, sino también su compenetración íntima. Como es lógico, nuestros versículos se entienden facilísimamente como un texto reinterpretado, si es que tenemos en ellos realmente un himno recogido por el apóstol. De lo contrario, tendríamos que suponer que san Pablo, en este caso, pensó y formuló inspirándose particularísimamente en contextos que era corrientes en las comunidades frigias occidentales a las que él escribía.

Pero ¿cuáles eran esos contextos y cómo deben entenderse las explicaciones de san Pablo, teniendo en cuenta su origen? Estudiemos primeramente la afirmación de que Cristo derribó la pared intermedia del muro o del vallado para hacer así de los dos ámbitos uno solo. Se ha interpretado que esa pared era la σάρξ[201]. O se la ha referido a la *inimicitia* existente entre los gentiles e Israel[202]. O se ha dicho: «Israel, por toda su peculiaridad histórica, se halla deslindado (φραγμός) de todos los pueblos, y esta peculiaridad constituía al mismo tiempo un tabique divisorio (μεσότοιχον): no sólo eran diferentes, sino que además estaban internamente separados de ellos»[203]. Knabenbauer —para mencionar otro ejemplo más— opina lo siguiente: *consistebat in sepe illa, qua populus Israel tota sua institutione, caerimoniis, legibus, vivendi ratione a reliquis gentibus separabatur. Israel quasi saepto quodan erat circundatus et istud saeptum formabat quasi parientem separationis a reliquis*. Tales interpretaciones, entendidas en sentido amplio, no son objetivamente equivocadas, pero no aciertan con lo que se quiere decir concretamente en nuestro pasaje. Y, así, para dilucidar nuestro aserto, otros han acudido al λίθινος δρύφακτος del templo de Herodes (Josefo, *Bell.* 5,193), que cerraba los atrios interiores del templo para que no entrasen en ellos los que no eran judíos. Constaba de una verja en la que, a intervalos determinados, había letreros que advertían en griego y en latín que a los gentiles les estaba prohibido, bajo pena de muerte, entrar en el περίβολος. Se han encontrado dos de esos letreros[204]. Esta barrera sería el tabique de separación al que se refiere el apóstol. Pero podemos preguntarnos con Dibelius si los lectores de nuestra carta entenderían la alusión a esos carteles: alusión que no vemos en ninguna otra parte[205]. En segundo lugar, podemos subrayar que en nuestro pasaje no se trata, ni mucho menos, de que los gentiles consigan tener acceso al templo

201. Victorino, Crisóstomo, Juan Damasceno, Warnach, 57, nota 48; véase Käsemann, *Leib*, 140s.

202. Así lo hizo ya el Ambrosiaster: *Pacem fecit inter curcumcisionem et praeputium passio Salvatoris. Inimicitiam enim, quae velut paries media erat, et dividebat circumcisionem a praeputio, et praeputium a circumcisione, hanc solvit Salvator...*

203. Haupt *sub loco*.

204. Véase Schürer II, 329; Deissmann, *Licht vom Osten*, 63; K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, 1950, 80.

205. Las conjeturas de Mussner, 84, son pura espuculación. Aun en el caso de que Pablo hubiera informado con todo detalle, por medio de Tíquico, a la comunidad de Éfeso sobre su prendimiento en Jerusalén, lo que no parece justamente probable por Ef 6, 21s, que se refiere al presente, es muy discutible que él hubiera mencionado también realmente aquella reja o verja. Lucas, que refiere en Hech 21, 27-30 el prendimiento del apóstol, no la menciona desde luego. Pero tales consideraciones no aciertan con la realidad de las cosas. Porque quedaría sin explicación la verdadera cuestión, que es cómo Pablo llegó a una interpretación tan extraña de la verja.

judío (y, en sentido más amplio, al pueblo judío), sino de que ellos, juntamente con los judíos, tengan acceso al templo celestial-terreno que es la Iglesia. Y, sobre todo, aunque fuera posible el símbolo de la verja que no aparece en ninguna otra parte, sigue en pie la cuestión de cómo puede considerarse esa verja como un muro de separación entre Dios y los grupos de hombres, como un muro que Cristo derriba, dejando así expedito al camino para llegarse a Dios. A mi parecer, hay que reconocer en el fondo tres imágenes cuya coincidencia no sólo representa un ejemplo concreto de la gnostificación de la tradición judía, sino que además demuestra que la Carta a los efesios, o la fuente en ella utilizada, no sólo conoce la tradición judía y responde a ella, sino que además, como sospechábamos ya con frecuencia, polemiza con el judaísmo gnostizante, más aún, con la gnosis judía, responde a sus preguntas y habla su mismo lenguaje. Imagen judía es cuando se dice que la ley es el vallado que rodea a Israel, y el tabique que lo protege pero que también lo separa. Así, por ejemplo, se dice en Ps. Arist. 139 (142) que el Dios a Israel lo περιέφραξεν... ἀδιακόποις χάραξι καὶ σιδηροῖς τείχεσιν, para separarlo de los demás pueblos y mantenerlo en una adoración pura de Dios. Tal vez deba entenderse en este mismo sentido CD VI, 7ss: «Pero hasta que se consume el tiempo del fin... no es ya posible adherirse a la casa de Judá, sino que cada uno está en su propio lugar (?). El muro está edificado, la ley está lejos (?). En todos estos años se deja libre a Belial contra Israel». Más seguro es 1QH I, 3: «Y tú hiciste en torno a mí un vallado, (me proteges) de todas las persecuciones de la corrupción». Para los testimonios rabínicos, véase Str.-Bill. III, 588[206]. Por otro lado, encontramos en la apocalíptica judía la imagen de un muro del mundo o del cielo, que separa ambas esferas. En el lugar en que ese muro se encuentra, o junto a él, aparece también el río o el agua. Y, así, se dice en *1 Henoc* 14,9: «Me llevaron al cielo. Yo entré hasta acercarme a un muro construido de piedras cristalinas y rodeado de lenguas de fuego». Según Baruc gr. 2,1ss, el cielo está rodeado por una corriente (el océano), «que nadie es capaz de cruzar». Pero, además de estar protegido por la corriente, hay un muro. Porque se dice a continuación inmediata: «Y me tomó y me llevó al primer cielo y me mostró un portón inmenso. Y me dijo: Entremos por él». Véase *Test. XII Lev.* 2,7: «Manifiestas tus energías de curación a los que no las conocen. Tú practicas una apertura en el vallado para los que no

206. Véase W. Bousset, *Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen,* NGGW, 1915; *Phil. hist. Kl.*, 444; *Const. Ap.* VII, 36, 4: σαββατίζειν ἐνετείλω... εἰς γνῶσιν τῆς σῆς δυνάμεως, εἰς κώλυσιν κακῶν ὡς ἐν ἱερῷ καθείρξας περιβόλῳ, διδασκαλίας χάριν εἰς ἀγαλλίαμα ἑβδομάδος.

tienen experiencia... y revelas lo oculto a los que son sin mancilla...». Que ese vallado y el vallado de la ley se contemplan juntamente, lo vemos por *LvR* 26 (124[a]): «R. Sch[e]muël b. Nachman (hacia 260) ha dicho: se dijo a la serpiente: ¿por qué fuiste hallada entre los vallados גדרות (muros)? Ella respondió: Porque he roto el vallado y penetrado a través de él. R. Schm[e]on b. Jochai (hacia 150) enseñó: la serpiente rompió y penetró primeramente el vallado del mundo גדרו של עולם; por eso se convirtió en verdugo para todos los que quebrantan y traspasan los vallados (=los preceptos de los doctores de la ley)».

De aquí a la identificación de este vallado con aquél no hay que dar ningún paso más, de forma que tal identificación, en cuanto la ley adquirió carácter cósmico, pudo hacerse sencillamente. Y así ocurrió en la gnosis judía. En todo ello es digno de tenerse en cuenta que la imagen del vallado de los mundos o del cielo (y también el vallado del paraíso) figura independientemente en los textos gnósticos o de tendencia gnóstica. Véase, por ejemplo, los *Hechos de Tomás* 32 (p. 149, 3ss), donde la serpiente, Satanás, declara: 'Εγώ εἰμι ὁ διὰ τοῦ φραγμοῦ εἰσελθὼν ἐν τῷ παραδείσῳ, véase también él φραγμὸς (πυρός) de los ofitas (Oríg. *C. Cels.* VI, 31; p. 102,1; véase p. 100,32) y, además, el Horos de los valentinianos. Existe también un ejemplo de interpretación del φραγμός. En *Act. Phil.* 119 (p. 48,10ss) el φραγμὸς σκοτεινός es la κακὴ συνουσία.

La *torá* como vallado (entre judíos y gentiles), el vallado de los mundos o del cielo, o el muro de los mundos o del cielo que se interpone entre la esfera de Dios y la de los hombres, la *torá* como tal vallado de los mundos: he ahí los tres niveles —digámoslo así— de nuestra imagen de los que podemos encontrar vestigios. Nos conducen —expresándonos esquemáticamente— desde el judaísmo (rabínico y apocalíptico) hasta una gnosis judía. Pero en ella aparece nuestra imagen en asociación con el motivo del descendimiento del Redentor que pasa a través del muro que separa los cielos y la tierra. Y de esto también tenemos noticia.

Hay una serie de textos apócrifos y gnósticos en los que, a propósito de la ascensión del Redentor a los cielos o de su venida a la tierra o de su descenso a los infiernos, se habla de que el Redentor, en su descendimiento o en su ascensión, pasó a través (destruyó) un muro (vallado). Este muro es el firmamento o, en sentido más amplio, los límites y barreras existentes entre el ámbito divino y el humano, y el hecho de destruirlo o traspasarlo da acceso a la esfera celeste a aquellos que se hallaban presos en la esfera terrestre. Ahora bien, la mencionada imagen se halla tan encajada en el conjunto de sus ideas, que el origen de la misma hay que buscarlo en aquellas tradiciones y no, por ejemplo, en el nuevo testamento. Para mencionar tan sólo unos cuantos

ejemplos[207], citemos los *Hechos de Tadeo* (Euseb. *Hist. eccl.* I 13,20): καὶ ἐσταυρώθη καὶ κατέβη εἰς τὸν Ἅιδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα καὶ ἀνήγειρεν νεκρούς. καὶ κατέβη μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου. El φραγμός incluye aquí, evidentemente, al Hades. Se habla más claramente en los escritos mandeos, en los que con muchísima frecuencia aparece la imagen del muro de separación o alguna otra imagen semejante. Por ejemplo, en LG p. 533s se dice del Redentor que desciende: «El hizo pedazos sus atalayas (de los siete) y abrió una brecha en su alcázar. En su alcázar abrió una brecha, y los siete huyeron de su camino. El trajo esplendor y me vistió de él y me sacó con pompa del mundo...». Si en LG p. 550s se dijo: «Como una corona (el muro de hierro) rodea el mundo, y no hay en él brecha alguna», se dice luego del Redentor que desciende por las regiones celestiales, RG, p. 372,25ss: «Golpeó contra el firmamento de ellos (de los malos) y abrió en él una grieta. Abrió una grieta y en su firmamento practicó por la fuerza una senda». Lo mismo puede decirse también de la siguiente manera, en RG p.197ss: «En el nombre de aquel que ha venido, en el nombre de aquel que viene, y en el nombre de aquel que ha de surgir. En el nombre de aquel Varón extraño que penetró a través de los mundos, escindió el firmamento y se reveló», o en el *Libro de Juan,* p. 69,5: «El derribó sus atalayas y abrió brecha en su fortaleza». Ahora bien, esta imagen del amurallamiento que el Redentor derriba, aparece también descrita en forma que se acerca más a la terminología bíblica, en la *Oda de Salomón* 17,8ss: «Y desde entonces me franqueó el camino de sus pasos, y abrí las puertas que estaban cerradas, y rompí los cerrojos de hierro... Y nada se me mostró cerrado, porque yo había sido el que abre todo. Y yo iba hacia todos los míos que estaban encerrados para liberarlos...». El salmo termina luego con las palabras que son también significativas para nuestro contexto: «Y recibieron mi bendición y se hicieron vivos, y se reunieron en mí y fueron redimidos. Pues ellos llegaron a ser mis miembros, y yo, su cabeza».

Con estos antecedentes se entiende ahora lo que se nos dice en Ef 2,14. Lo que el mito —piensa el apóstol— narra míticamente acerca del Redentor, a saber, que él atravesó y derribó el muro demoníaco y mágico que separaba de Dios a los hombres y que los condenaba a éstos a no poder escapar del ámbito del mundo, eso ha sucedido realmente en la historia por medio de Cristo Jesús, cuando él destruyó la ley, que era el «vallado» que había en torno a Israel y que establecía una separación entre Dios y los hombres. Por consiguiente, aquellas

207. Véase H. Schlier, *Christus*, 18-26. Para comprender la realidad expresada por los gnósticos mediante esta imagen, véase Jonas I, 163ss.

imágenes míticas, utilizadas por el apóstol para interpretar el acontecer histórico de la acción de Cristo, le ofrecieron la posibilidad de arrojar luz sobre la significación cósmica de la ley judía, objeto de abuso, y el carácter cósmico de la supresión de la ley judía por Cristo. La destrucción de la ley por Cristo no es sólo un asunto moral y, como quien dice, «histórico», sino un acontecimiento —digámoslo así— ontológico y patente al mundo. Precisamente así se cumplen los presentimientos del mito.

Tal interpretación se corrobora, si nos damos cuenta de que también el otro pensamiento, a saber, que el Cristo que había descendido destruyó «la enemistad», señala hacia ese mundo de imágenes. ¿De qué enemistad se trata? Por el contexto pudimos ya darnos cuenta de que se trata de algo que tiene que ver con la ley y de que se piensa en la enemistad por excelencia. Que Cristo, en su descendimiento, tropieza con ella, podemos añadirlo ya según el sentido de los sospechados antecedentes de 14b. Pero ¿de qué enemistad se trataba? Según lo que sospechamos que son los antecedentes, se trataba —a mi parecer— de la enemistad de los ángeles y poderes contra Dios y entre ellos, la cual, desde los cielos, deja sentir sus efectos sobre la tierra. De esta enemistad se habla con frecuencia en relación con los ángeles de las naciones[208], y también en relación con los poderes y potestades en general, en la tradición judía, judía-apócrifa y judía-gnóstica. Esta tradición se menciona ya en Dan 10,13.20.21b; 11,1 y vuelve a expresarse después en *1 Henoc* 56,5. Se da por conocida en *mB^erakh* 16b. Allí se dice: «R. Saphra solía decir lo siguiente, después de su oración: ¡Quiera tu voluntad, oh Dios Señor Nuestro, que tú establezcas la paz en la familia de arriba y en la familia de abajo y entre los alumnos que se ocupan de la doctrina de la ley!». Véase también la quinta petición de la oración judía Kaddish y *S Nu* 6, 26, § 42 (12b)[209]. Por principio se entiende luego en la gnosis la enemistad de los ángeles creadores del mundo, surgiendo esta idea inmediatamente en Simón Mago (Iren. I 23, 2s; Hipól. VI, 19, 6). Menandro (?) (Iren. I 23, 5), y principalmente en Satornil (Iren. I, 24, 2). En el lugar últimamente mencionado, el demonio, que es un «ángel», se halla en violento enfrentamiento con los demás ángeles y poderes y también contra el Dios de los judíos, que es también uno de los «ángeles»[210]. La conexión con la idea judía de los ángeles de las naciones, que se enfrentan unos con otros, se ve principalmente por

208. Véase Str.-B. I, 216s; III, 48s; Bietenhard, 111; E. Peterson, ThZ VII, 1951, 83s, 86; Bousset-Gressmann, 324s.
209. Véase *Exc. ex Theod.* 72-74; 69, 1.
210. Véase H. Schlier, *La Carta a los gálatas,* 181ss.

las declaraciones de la gnosis antijudía de Basílides (Iren. I, 24, 4). Hacen también al caso las declaraciones de Elchasai (Hipól. *El.* IX, 16, 4, p. 255, 1ss), aunque —por principio— no estén orientadas gnósticamente. También entre los mandeos se habla de los poderes como de rebeldes que hacen la guerra día tras día, RG p. 328, 15s. Sin embargo, el paralelo más cercano temporalmente a nuestro texto de Efesios, y que puede aclararnos los antecedentes de la imagen es, creo yo, la *Ascensión de Isaías* 7,9ss. En este pasaje, el vidente contempla en el firmamento a «Sammael y sus ejércitos, y se entabló contra él una gran batalla, y los ángeles de Satanás tenían envidia de él». Pero después se dice en el v. 10: «Y, por consiguiente, como ocurre allá arriba, sucede también en la tierra, porque aquí en la tierra hay un trasunto de lo que sucede en el firmamento». A la pregunta sobre qué pasa con esa lucha y con esa envidia, el vidente recibe la respuesta: «Así sucede desde que existe este mundo hasta ahora, y esta lucha (persistirá) hasta que llegue aquel a quien tú has de ver, y que le destruirá (a Satanás)». Lo mismo se expone una vez más en relación con el descendimiento del «Señor Cristo, que será llamado Jesús»: «Y, además, descendió al firmamento, donde habita el príncipe de este mundo, y... se combatieron el uno al otro por envidia, pues allí domina el poder del maligno y la envidia por lo más insignificante. Y vi que, cuando él descendía y se hizo semejante a los ángeles de la luz (!), él era como uno de ellos. Y no dio ninguna consigna, pues el uno robaba y violentaba al otro» (10,29ss). Esta misma imagen se halla también en el transfondo de lo nos dice Ignacio de Antioquía, cuando escribe en *Efesios* 13,2: ἐν ᾗ (a saber, en la εἰρήνη de la ἐκκλησία) πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων. Por consiguiente, Cristo destruyó esta enemistad, según la Carta a los efesios 2,14c: la enemistad —repetiremos— cósmica, la enemistad de los poderes espirituales que subyace a la enemistad de las naciones y los hombres de la tierra y la determina, de forma que la enemistad de unas naciones contra otras y de unos hombres contra otros no es más que el reflejo de la enemistad entre sus «príncipes», y por consiguiente la destrucción de la enemistad de los poderes es el fundamento metafísico para crear la paz entre las naciones y entre los hombres.

Ahora bien, estos poderes y su enemistad en el sentido de los antecedentes judeo-gnósticos, ¿tienen también algo que ver con la ley? Así ocurre, en efecto. A ello nos remite no sólo Gál 3,19 con su διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, sino también sus antecedentes, a saber, aquella gnosis anterior, de la que hicimos mención. Aquel Basílides, discípulo de Menandro, que dice que los ángeles que están en el cielo inferior y han creado el mundo, dominan ahora a las naciones y luchan contra los ángeles de los judíos, dice también que ellos son los autores de la ley. «Las profecías proceden igualmente de sus principales que hicieron el mundo, y sobre todo la ley de aquél que sacó al pueblo del cautiverio de Egipto» (Iren. I, 24, 5). Y de Cerinto, que es quizás el gnóstico judeo-cristiano más antiguo, se refiere lo siguiente en el *Sintagma* de Hipólito: φάσκει δὲ οὗτος τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὑπὸ ἀγγέλου δεδόσθαι καὶ τὸν δεδωκότα τὸν νόμον ἕνα εἶναι τῶν ἀγγέλων τῶν τὸν κόσμον πεποιηκότων (Epifan. *Adv. haer.* 28, 1). Ahora bien, tenemos un testimonio más conocido y cercano. Según la Carta a los colosenses, los στοχεῖα τοῦ κόσμου (2,8.20), que en 2,10.15 son denominados ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι y en 2,18 ἄγγελοι, son los guardianes de la ley o de los δόγματα, a quienes (según la convicción de los herejes de Colosas) el creyente debe someterse con «humildad» (2,14.18.23). Esos herejes proceden, sin duda alguna, de círculos en los que se cultivaba una gnosis judía. Ahora bien, la Carta a los colosenses habla también de que Cristo ha establecido una paz cósmica, es decir, una paz que concierne a los hombres y a los poderes (mediante la sumisión de éstos) y que coincide con la eliminación de los δόγματα, 1,20; 2,14s. Pero tengamos en cuenta que Col 1,20 pertenece, significativamente, a la sección 1,13-20, la cual (cualquiera que sea la manera que se la entienda en concreto) representa probablemente un himno prepaulino[211].

Y, así, detrás de Ef 2,14b.15a se reconoce un transfondo relativamente uniforme que nos permite comprender las imágenes utilizadas por san Pablo en este contexto. Son imágenes de un Redentor que desciende del cielo, que rompe y atraviesa el muro que separa de los ámbitos cósmicos el *pléroma* divino, y que pone fin a la lucha y la rebelión de los poderes hostiles que con su ley determinan el mundo de los hombres. Estas indicaciones míticas, que aparecen con variaciones y que para nosotros resultan todavía difícilmente reconocibles, y que sobre todo desempeñaron un papel en aquellos círculos judeo-gnósticos que influían en nuestras comunidades cristianas de Frigia occidental, estas indicaciones míticas —digo— las recoge el apóstol para proclamar con ellas la única gran verdad de la paz de Cristo que destruyó la ley, la cual, debido al abuso que de ella hacían los judíos, sólo provocaba enemistad contra Dios y enemistad de unos con otros: la enemistad en la que ella misma se basaba. El Redentor, decía Pablo, de quien el mito habla míticamente, es Cristo Jesús. El rompió, no míticamente, sino «por medio de su sangre», «por medio de su carne», el muro de hierro que establecía una separación entre el mundo de

211. Véase E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie, Festschrift für Bultmann*, 1949, 133-148; Ch. Masson, *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens*, 1950, 104ss; Dibelius, *sub loco*, 10ss.

Dios y el mundo de los hombres. Este vallado existe. Pero no es una esfera mítica cualquiera. Es la ley que separa a un mismo tiempo a Dios y al hombre, a las naciones y a los judíos: la ley que ya no es *torá,* instrucciones de Dios para la vida, sino imperativos y exigencias, de naturaleza legalista y casuística, impuestos por los poderes del mundo. Ahora bien, existe también aquella enemistad presentida míticamente. Es la enemistad hacia la que fluye la ley de los judíos que ya sólo provoca obras, la enemistad contra Dios, la enemistad entre unos hombres y otros, es decir, la enemistad entre las naciones e Israel. También esta enemistad la ha abolido ahora, no un redentor mítico y de manera mítica, sino nuevamente Cristo Jesús en la cruz, quien de esta manera ha establecido la paz. Lo que hay que hacer, piensa san Pablo, es contemplar rectamente el mito dimanado de aquellos círculos judeo-gnósticos, es decir, contemplarlo a la luz crítica de los verdaderos acontecimientos de la historia de Jesucristo. Y entonces vemos que este mito presentía también algo que era verdad. Pero el apóstol piensa también que hay que contemplar, asimismo, el acontecimiento histórico-salvífico de Jesucristo a la luz del mito. Entonces resalta más una faceta de la realidad, a saber, que la ley, su enemistad, la ruptura de esa enemistad por Cristo, tienen dimensiones cósmicas, esto es, que afectan a la totalidad de la existencia, y que no son únicamente fenómenos y procesos morales, sino ontológicos.

Los hechos de Cristo expuestos en tales imágenes[212], que describen el proceso real de la destrucción del muro demoníaco de la ley judía,

212. Por consiguiente, refiriéndonos a la forma y expresándonos en términos generales, diremos que en nuestra sección la interpretación paulina de motivos gnósticos consiste en recubrir estos últimos con la interpretación dada por el apóstol. Por esta labor de recubrimiento se desvanecen, por un lado, los claros contornos del pensamiento concreto, y por otro lado el enunciado adquiere plenitud y profundidad. Este fenómeno de la constante reinterpretación, que se realiza consciente e inconscientemente en el pensamiento del apóstol, y que es signo de constante confrontación interna con el asunto, no llegó a comprenderlo —evidentemente— Percy. De lo contrario, no podría hacer lo que hace, por ejemplo en ZNW 43, 188, nota 38, cuando compara el «contexto de ideas que Schlier obtiene de esta sección, después de eliminados los pensamientos específicamente paulinos», con el contexto de ideas «que hallamos en el texto, tal como éste se halla ante nosotros». Como si yo —Schlier-Warnach, 84s— hubiera pretendido que un contexto de ideas gnósticas que se transparenta en Ef 2, 14ss, fuesen ideas paulinas (y con ello hubiera convertido a Pablo en gnóstico), con las que hubiera que contraponer las genuinas ideas paulinas (que no son gnósticas). Hay que decir en general que el «lenguaje» de aquella época y su esfera se mueve en reinterpretacion incesante, ya se trate en nuestro caso de la reinterpretación de una precomprensión judía o helenística o gnóstica. ¿Y por qué lo que está bien para los judíos no iba a estarlo también para los gnósticos? El hecho de que la antigua y la nueva alianza se hallen relacionadas mutuamente en la única gran economía divina de la salvación, como promesa cumplimiento, no significa que el apóstol de la nueva alianza, cual es el apóstol de los gentiles, sea capaz únicamente de pensar y hablar a partir de preámbulos judíos y sólo en confrontación interna con las cuestiones que desde el

que es un muro de hierro en torno a la existencia terrena, no son los únicos hechos que muestran hasta qué punto Cristo es nuestra paz. Más aún, son únicamente el presupuesto para la verdadera acción de Cristo, la cual tiene a su vez dos facetas. En esa acción se cumple la obra de paz del Príncipe de paz. Y se expresa en las dos oraciones finales introducidas por la conjunción ἵνα, en los versículos 15b.16. Estas oraciones se hallan formuladas también de forma muy expresiva. En primer lugar, se enuncia que la finalidad de la actuación de Cristo mencionada hasta ahora es crear de los dos (de los judíos y de los gentiles) *un solo* hombre nuevo en Cristo. El concepto κτίζειν vuelve a emplearse aquí como en 2,10, para referirse a la nueva creación, sólo que ahora se trata de la nueva creación de un solo hombre total o de la humanidad total para que constituya un hombre nuevo. Οἱ δύο, que por el contexto puede referirse sin más a judíos y gentiles, comprende también en otros textos paulinos a la humanidad entera. Véase Ἰουδαῖος (πρῶτον) καὶ Ἕλλην Rom 1,16; 2,9.10; 3,9; 10,12; 1 Cor 1,24, etc. o Ἰουδαῖοι καὶ ἔθνη Rom 3,29; 9,24; Gál 2,15, etc. La expresión: εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον es, en sí, bastante sorprendente. Por la realidad de las cosas, esperaríamos que se nos dijera: para crear de los dos un solo pueblo nuevo. Pero vimos ya en 1,23 qué papel desempeña, en el mundo de imágenes según el cual piensa y habla el apóstol en nuestra carta y en la Carta a los colosenses, aquel «hombre» que Pablo recogió en su pensamiento, tomándolo de la especulación judía sobre Adán. Aquí, por decirlo así, se menciona a ese Adán por su nombre y tendríamos que ponerlo entre comillas, según la mente del apóstol. Que él es «uno solo» se halla, claro está, en contraste con τοὺς δύο[213], así como también en otras partes de

judaísmo se le planteaban. Lo que san Pablo dice no es ni judío ni griego ni gnóstico, sino cristiano. Pero lo que él tiene a la vista cuando habla, son las cuestiones de las personas a quienes se dirige, sean judíos o griegos o incluso gnósticos. Consiguientemente, la forma en que el apóstol habla está determinada también conjuntamente por las cuestiones, es decir, se hallan determinadas también por las imágenes, los conceptos y, en ocasiones, por las formas literarias de los judíos, de los griegos y también de los gnósticos.

213. Mussner, para eludir la consecuencia de tener que suponer la hipótesis de la imagen del «hombre primordial» (*Urmensch*), cree que hay que traducir: Cristo crea «a cada uno de ambos» como «un hombre nuevo». Pero se da cuenta él mismo de que tal cosa se halla en contradicción con εἷς καινὸς ἄνθρωπος. Ahora bien, él afirma que el εἷς debe entenderse como el εἷς de 1 Cor 10, 17 y Gál 3, 28, es decir, no en sentido «numéricamente colectivo» sino «cualitativo». Véase p. 90. Esto es muy extraño. Porque, en primer lugar, καινός, según el contexto, indica la calidad de ese «hombre». Y, en segundo lugar, no se comprende realmente por qué Mussner entiende luego en sentido numérico el ἕν del v. 14, que para él se halla completamente en el mismo plano que el del v. 15, ya que el autor refiere τὰ ἀμφότερα a los judíos y los gentiles. Véase p. 81: «ahora es ya *una sola cosa,* donde antes había dos esencias (distintas)». Véase también p. 104 con respecto a los versículos 16 y 17: «Porque a un solo 'soma' corresponde también

nuestra carta el uso enfático de εἷς, μία, ἕν debe sentido escatológico, es decir, significa el hombre absolutamente nuevo, que representa la sola «creación nueva» (καινὴ κτίσις 2 Cor 5,17; Gál 6,15)[214]. Toda la expresión, que en Ef 4,24; véase Col 3,10, está referida a cada uno de los cristianos, aparece otra vez en sentido general en *IgnEf.* 20,1, donde se dice que toda la economía divina de la salvación tiende εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν, y este nuevo hombre Jesús aparece como la ἀρχή preparada por Dios. Ahora bien, el texto de *IgnEf.* 20,1 se ha concebido con independencia de nuestro pasaje. Lo importante es la adición de ἐν αὐτῷ[215], que debe entenderse como fórmula concisa y llena de sentido. El nuevo y único hombre, para el cual debían crearse los dos grupos de la humanidad, quiso Cristo crearlo en sí. Tal era el fin de aquel derribo del vallado de la ley, a fin de que unos y otros, judíos y gentiles, surgieran como el único hombre nuevo en Cristo, y precisamente en Cristo. Ese único hombre nuevo no existe en sí mismo, sino que es lo que es, o —mejor dicho— es quien es: en Cristo. Por consiguiente, la imagen nos quiere decir: el único hombre nuevo es, por un lado, el «hombre» integrado por judíos y gentiles, y, por otro lado, es Cristo mismo. Esto no es objetivamente una contradicción, sino que significa que Cristo, como el único hombre nuevo, abarca en sí a judíos y gentiles, y de tal forma que unos y otros —juntos— son ese único hombre nuevo. Aquí no se nos dice todavía cuándo y dónde tuvo lugar esa nueva creación del único hombre en Cristo. Pero se acentúa que Cristo estableció de esta manera la paz: la paz que es él mismo (!). El tiempo presente ποιῶν εἰρήνην debe entenderse como acción simultánea a la de la oración final ἵνα... κτίσῃ, mientras que el participio de aoristo ἀποκτείνας, del v. 16b, debe entenderse como acción anterior a ἀποκαταλλάξῃ.

un solo 'Pneuma'...». Sigue siendo también un enigma por qué Mussner, para corroborar su tesis, en p. 87 nota 52, remite a Bauer *sub verbo* εἷς, 1b. Porque Bauer dice allí expresamente que se utiliza εἷς «por contraste con las partes de que una unidad se compone», y cita, entre otros pasajes, junto a Ef 2, 14 y 2, 15, por ejemplo Mt 19, 5; 1 Cor 6, 16 (en ambas ocasiones Gén 2, 24), textos que Mussner no se atrevería, seguramente, a traducir así: «y cada uno de los dos será una única carne» siendo así que μία tendría en este caso el sentido «cualitativo» pretendido por Mussner. Es bien sabido que οἱ δύο, en sí, debe distinguirse de οἱ ἀμφότεροι. Pero ¿en qué sentido? Únicamente en el sentido de que οἱ δύο significa que son dos (el uno y el otro), mientras que οἱ ἀμφότεροι no tiene en cuenta este aspecto; pero no en el sentido de que οἱ δύο signifique: cada individuo de los dos, considerado en sí mismo, como Mussner parece suponer. La cuestión se aclara por completo si te tienen en cuenta aquellas palabras de Mt 19, 5: ἕνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σάρξ μία.

214. Véase ThWB III, 450-456 (Behm).

215. D G Mcn m tienen la siguiente lectura: ἐν ἑαυτῷ.

Por Col 3,15 y Ef 4,3 vemos que la paz creada por Cristo y que subsiste en él, sigue existiendo en la Iglesia.

La realidad de la nueva creación de la humanidad en Cristo tiene, además, otra faceta. Y ésta se expresa en la segunda mitad de la oración final introducida por la partícula ἵνα. Cristo no sólo unió en sí mismo a los dos grupos de la humanidad, judíos y gentiles, haciendo de ellos un solo hombre nuevo, sino que además reconcilió a ambos con Dios por hallarse unidos en él. Esto ocurrió, claro está, en un mismo y único acontecimiento: «mediante la cruz». Vemos otra vez que la fórmula empleada por san Pablo es muy precisa. El verbo compuesto ἀποκαταλλάσσειν aparece además únicamente en Col 1,20.22. En todas las demás ocasiones san Pablo utiliza el verbo simple: Rom 5,10; 2 Cor 5,18ss; véase también καταλλαγή: Rom 5,11; 11,15; 2 Cor 5,18s. Ahora se dice τοὺς ἀμφοτέρους, porque se piensa en que la reconciliación con Dios se concedió a unos y a otros. Y esta reconciliación aconteció διὰ τοῦ σταυροῦ. Tal vez se trate de la interpretación paulina, lo mismo que θανάτου δὲ σταυροῦ en Flp 2,8 y διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ en Col 1,20. Concuerda con Col 2,14. Esto nos informa sobre la comprensión de ἐν αὐτῷ, vv. 15b.16b, y de ἐν ἑνὶ σώματι. El ἕν σῶμα, según lo entiende el apóstol, debe interpretarse indudablemente, en nuestro contexto, como el cuerpo de Cristo en la cruz[216]. Pero tampoco debemos desatender, teniendo en cuenta precisamente τοὺς ἀμφοτέρους, que no exige que se entienda ya como oposición del único cuerpo frente a los dos grupos, sino que hace más bien que ἕν se entienda en el sentido de 4,4 y Col 3,15, no debemos desatender —digo— que, en el cuerpo de Cristo en la cruz, que ahora ha acogido en sí a judíos y gentiles y los ha reconciliado con Dios, existe virtual y potencialmente la Iglesia. El doble significado del concepto de σῶμα en nuestro pasaje, que se refleja en las opiniones divididas de los exegetas, está condicionado (según pienso yo) por la realidad misma de las cosas y, por tanto, es una ambigüedad genuina. Hasta qué punto la reconciliación entre judíos y gentiles, y con ello la nueva creación del hombre, se halla íntimamente relacionada con la destrucción de la ley y el derribo de la pared intermedia del vallado que existía entre Dios y los hombres, y por consiguiente hasta qué punto todos los acontecimientos mencionados sucedieron de una sola vez, lo vemos una vez más por la breve oración de participio de 16b: la reconciliación acon-

216. Así piensan Efrén, Teodoreto, Teofilacto, Bengel, Harless, Hofmann, Wohlenberg, Haupt, Cerfaux, *Le Christ*, 184ss; Percy, 280ss; ZNW 43, 191s; *Der Leib Christi* (Σῶμα Χριστοῦ), 1942, 29. Piensan lo contrario, por ejemplo, Ambrosiaster, Ecumenio, Holtzmann, Meyer, Beck, Klöpper, Staab, Scott, Hanson, 147, Mansson.

teció «mediante la cruz», una vez que en ella quedó muerta la enemistad, la cual —supremamente— quedó muerta en la cruz o quedó muerta «en él» por la cruz. «La enemistad», el principio vital de los poderes del mundo, principio que hacía sentir sus afectos en la ley, que era objeto de abuso: de esa enemistad quiso Cristo apoderarse y destruirla en la cruz. La «sangre» de Cristo así los atestigua. Ahora bien, como Cristo se apoderó y asumió esa enemistad y la llevó consigo a la muerte, la mató ἐν αὐτῷ. Habiéndola matado en sí, Cristo reconcilió a judíos y gentiles, quitándoles de este modo la enemistad en la que ellos vivían por la ley, y que era una enemistad con Dios y de unos con otros.

Sinteticemos. Cristo es nuestra paz, dice nuestro himno. Lo es, porque él en primer lugar quebrantó los límites del cosmos: esos límites que —como aquel muro mítico de hierro— separaban de Dios al mundo y encerraban a éste en su propio ámbito. Cristo es nuestra paz, porque él, en segundo lugar, juntó así las dos dimensiones, la de Dios y la del mundo, haciendo de ambas una sola, y, por consiguiente, en el mundo, que giraba en torno a sí mismo, dejó expedito un genuino acceso a la genuina transcendencia, a la dimensión de Dios. Ahora hay *un solo* espacio para Dios *y* los hombres, que sólo está deslindado por el horizonte de Dios. Ahora el ámbito de la «cercanía» de Dios ha quedado abierto también para los gentiles. El es nuestra paz, porque él —en tercer lugar— es el principio activo del ámbito del mundo que gira en torno a sí mismo, el principio activo que destruyó «la enemistad» que reinaba en los cielos del mundo bajo los poderes y que, a partir de allí, reinaba también entre Israel y los gentiles: le enemistad contra Dios y de unos con otros. ¿Dónde se fijó la enemistad? ¿Hacia dónde fluye? ¿En dónde se la encuentra? En la ley judía de tipo legalista y casuísta, que no es una casualidad histórica, sino que es la forma de la ley constitutiva del mundo, de la mera exigencia legal, de la despiadada provocación —según el apóstol— de la jactancia de las obras. Y, así, Cristo es nuestra paz porque derribó ese muro del poder del mundo, la ley y su enemistad, porque abolió esa voluntad divina de la que se había abusado hasta convertirla en voluntad propia y espíritu voluntarioso. Ahora bien, esto significa positivamente: Cristo es nuestra paz, porque al propio tiempo que arrebató su poder a la ley, creó en sí como nuevo hombre a la humanidad, a judíos y gentiles, y los reconcilió a todos con Dios en su propio cuerpo[217]. ¿Dónde sucedió esto? ¿Dónde se halla el lugar de la nueva creación y la reconciliación de todos los hombres? ¿Y dónde se halla el lugar donde

217. Oἱ ἀμφότεροι, en algunas ocasiones, puede tener también el sentido de «todos». Véase Bl. Debr. § 64, 6; Radermacher, 77; Bauer *sub verbo* 4.

él derribó la ley y su tabique de separación? ¡En la cruz y en su cuerpo clavado en la cruz! En su muerte, Cristo mató la mortal enemistad de las exigencias de los poderes del mundo: exigencias que se condensaban en forma palpable en la ley de los judíos, y de este modo Cristo dio nuevo fundamento a todos los hombres en su cuerpo de muerte, que los abarca y sustenta a todos —a judíos y a gentiles— y les da un nuevo fundamento como a reconciliados con Dios en él y por él, y a la humanidad unida en él, que es ya un único y nuevo hombre.

El v. 17 desarrolla más los enunciados de los versículos 14-16 y los lleva a su punto culminante. El acento de todo el conjunto recae sobre lo de εὐηγγελίσατο εἰρήνην..., y lo de ἐν ἑνὶ πνεύματι es una afirmación que complementa a la de ἐν ἑνὶ σώματι, del v. 16a. Por consiguiente, ambos elementos desarrollan más los acontecimientos descritos en los versículos 14-16. Ahora bien, ¿cómo debe entenderse el v. 17 según la mente del apóstol? ¿Qué quiere él darnos a entender propiamente con el καὶ ἐλθών y el εὐηγγελίσατο...? Las respuestas de los exegetas son muy diversas. En parte, con lo de καὶ ἐλθών se pensó en la venida de Jesús en carne, y se entendió por εὐηγγελίσατο... la predicación de Jesús[218]. En parte, se pensó también que toda la obra de la vida de Jesús se hallaba indicada en ambas expresiones[219]. En parte, se pensó en la venida de Jesús como Resucitado, cuya predicación sería continuada luego por los apóstoles[220]. Y en parte se pensó también en la venida de Jesús en el Espíritu[221], y se combinó quizás esta venida con la predicación de los apóstoles[222]. Pero estas interpretaciones y otras interpretaciones parecidas no son muy sólidas. Después de todo lo que se había dicho en los versículos 14-16, ¿cómo se iba a volver otra vez a la vida de Jesús? ¿O cómo se iba a indicar con lo de εὐηγγελίσατο dos cosas, a saber, la predicación del Resucitado y la predicación de los apóstoles? ¿O cómo íbamos a entender que Pablo hablase de repente de la venida de Jesús en el *Pneûma*, en sentido juánico? Claro está que todas esas afirmaciones son posibles, desde el punto de vista de la realidad de las cosas. Pero no están

218. Así piensan, por ejemplo, Crisóstomo, Harless, Hofmann, Médebielle.
219. Así piensan, por ejemplo, Haupt, Rendtorf, Staab, Friedrich ThWB II, 716, lss. E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I, 1960, 282, piensa que «habría que pensar en las sentencias de los evangelios introducidas por 'yo he venido' y que compendian toda la actividad de Jesús». Pero no hay indicación alguna de ello.
220. Por ejemplo, como una posibilidad de interpretación, Tomás de Aquino; con diversas variaciones, por ejemplo, el Ambrosiaster, Huby, Ceuppens.
221. Véase Meyer, Bleek, Beck.
222. Por ejemplo, Klöpper, Ewald.

sugeridas ni por la terminología utilizada en nuestro pasaje ni por el curso del pensamiento ni por el contexto de las imágenes en que se expresa nuestra carta.

Asimismo, aquella interpretación que considera el v. 17 como repetición y compendio de los versículos 14-16 —«y así vino él y anunció»— y que por venir y anunciar entiende todo el acontecer descrito en los versículos 14-16[223], no parece ser mejor interpretación. ¿Iba san Pablo a interpretar realmente por εὐαγγελίζεσθαι todo ese acontecer?[224]. Ahora bien, existe una tercera posibilidad de interpretar nuestro pasaje, en armonía con el contexto, con los antecedentes de las imágenes utilizadas en general en nuestra carta y, concretamente, en los versículos 14-18, y en armonía también (poco más o menos) con su terminología. En efecto, podemos entender el v. 17 en el sentido de que en él se habla de la ascensión del Redentor crucificado, la cual representa al mismo tiempo su revelación. De todos modos, en el esquema de fondo en el que, en toda nuestra sección, se describe el acontecimiento de la salvación, no hay indicación alguna del retorno o la ascensión del Redentor a Dios. En 4,8-10 vemos que Pablo, en nuestra carta, conoce también el ἀναβῆναι. Ahora bien, este ἀναβῆναι está asociado también en otras partes con una manifestación o proclamación del Redentor. Así ocurre, por ejemplo, en el breve himno de 1 Tim 3,16, que, como mostró J. Jeremías[225], utiliza la forma estilística de un himno de ascensión al trono y describe tres sucesos: la exaltación del que se hizo hombre, la manifestación de su exaltación ante el mundo celestial y terreno, su entronización en la gloria. Lo esencial para nuestro contexto es lo de ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, porque nos hace ver cómo la manifestación de Cristo ante los ángeles —esa manifestación del Cristo que se dirige a su «dóxa»— tiene como consecuencia una manifestación entre las naciones, o aquélla se hace sentir en ésta. J. Jeremías nos muestra también que este mismo esquema se oculta también detrás de Heb 1,5ss[226]. Más cerca

223. Véase Masson *sub loco*.

224. Εὐηγγελίσατο, estrictamente, no es una cita (frente a lo que se piensa Nestle), porque no aparece en LXX Is 57, 19. Pero, eso sí, podemos pensar en Is 52, 7: ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά.

225. Véase J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheus und Titus,* 1947, 20-22; Ed. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern,* 1955, 63-66.

226. Podríamos pensar también principalmente en Heb 2, 9s: «...Vemos a Jesús... coronado de gloria y de honra por el padecimiento de la muerte, para que por la gracia de Dios gustase la muerte por todos. Pues era propio que aquél, por quien y para quien todas las cosas subsisten, al llevar a la gloria a muchos hijos, perfeccionase por medio de padecimientos al autor de la salvación de ellos (πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι)». Véase, por lo demás, la imagen del gran sumo sacerdote que ha atravesado los cielos y *de esta manera* ha dejado

de nuestro pasaje de Efesios se halla 1 Pe 3,18ss, donde, de los tres fragmentos, interpretados en aquel contexto, de un himno de fondo[227], se encuentra no sólo la predicación del Resucitado a los ἐν φυλακῇ πνεύματα, las almas difuntas que se hallaban impedidas de subir al cielo por los poderes hostiles y que eran cautivas de ellos, sino que además aparece como finalidad de la pasión del Señor la de «llevarnos a Dios»: ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ. En otras partes encontramos también la imagen de la ascensión del Redentor al cielo como manifestación ante los ángeles y los poderes[228]. Recordaré tan sólo aquellas reflexiones de san Ignacio de Antioquía (*Efesios*, 19,1ss), donde después de la pasión de Cristo viene el φανερωθῆναι τοῖς αἰῶσιν, y sobre todo volveré a recordar de nuevo la *Ascensión de Isaías,* donde, en el capítulo 11, según la versión que poseemos actualmente, se yuxtaponen la crucifixión y la resurrección de Jesús, y luego se dice: «Y yo contemplé cómo él enviaba sus doce discípulos y ascendía al cielo. Y le vi y se hallaba en el firmamento, pero no se había transformado en la forma de ellos, y todos los ángeles del firmamento y Satanás le vieron y le adoraron...». El «yo contemplé», del principio, es seguramente una interpretación dada por la Iglesia del segundo: «Y le vi». En los escritos gnósticos y en los eclesiásticos se ha conservado también el motivo del Cristo que se eleva manifiestamente al cielo y se hace visible a los ángeles: véase Iren. *Epid.* c. 84; *Exc. ex Theod.* 18; *Pístis Sophía* c. 11ss. Pero podemos recordar también la *Oda de Salomón* 41,11ss, donde muy significativamente se equipara la manifestación del Redentor humillado y exaltado con la luz que resplandece del *Lógos:* «Y su palabra está con nosotros en todo nuestro camino. El Salvador que vivifica y no rechaza nuestras almas, el hombre que fue humillado y exaltado por su justicia, el Hijo del

expedito para nosotros el acceso al trono de Dios: 4, 14ss; 6, 19s; 9, 11ss.24; 10, 5ss.19ss. Véase las palabras clave del capítulo 10: v. 5 εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον, v. 10 ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς πρσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ, v. 12 οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, v. 19s. Ἔχοντες οὖν, ἀδελφοί, παρρησίαν εἰς τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ, ἣν ἐνεκαίνισεν ἡμῖν ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν διὰ τοῦ καταπετάσματος... προσερχώμεθα... En toda la Carta a los hebreos aparece el siguiente esquema: venida al mundo - muerte sacrificial - ascensión al cielo - entronización a la derecha de Dios. Y esta ascensión se entiende como un dejar libre el camino y un facilitar el acceso de los creyentes a Dios. Véase ahora también Fr. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung,* 1955, 54ss; 166ss. También P. Lundberg, *La Typologie baptismale dans l'ancienne église,* 1942, 114s, pone en relación (como he visto posteriormente) Ef 2, 18 (3, 12) con la mencionada imagen de la Carta a los Hebreos.

227. Véase Bo Reicke, *The disobedient Spirits and Christian baptism,* 1946; R. Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief, Coniectanea Neotestamentica XI in honorem Antonii Fridrichsen Sexagenarii,* 1947, 1-14.

228. Véase Schlier, *Relig. Unters.*, 5ss.

Altísimo ha aparecido en la plena perfección de su Padre. Y la luz resplandeció de la palabra, que desde el origen estaba con él». A mí me parece que con estos antecedentes, que aparecen también principalmente en 1 Tim 3,16 y en *OdSl* 41,11s y asimismo en 1 Pe 3,18ss, es como se comprende mejor Ef 2,17s. El evangelio de la paz comienza con la manifestación del Redentor a los poderes y los ángeles, en su ascensión al cielo, ya que en ellos tiene también sus raíces «la enemistad», como vimos antes. Y el evangelio dirigido a los que están lejos y a los que están cerca no es más que la prolongación de este evangelio celestial de Cristo que se manifiesta ahora en su ascensión a los cielos. Claro está que con ello describimos únicamente la interpretación objetiva del apóstol y el camino por el que llegó a ella. Desde el punto de vista literario, el apóstol —en el caso de que utilizara un modelo— sustituyó quizás un enunciado claro originalmente sobre el Redentor que asciende a los cielos y que de esta manera se manifiesta a los poderes, por unas palabras de Isaías al que casi se cita. El καὶ ἐλθών sería entonces el resto del texto original. Claro está que queda por resolver si el eventual modelo de himno utilizado por Pablo no contenía ya quizás esta reinterpretación bíblica. De todos modos, lo importante objetivamente es el hecho de que el apóstol, lo mismo que otras tradiciones cristianas, contemplara conjuntamente la ascensión de Cristo, su manifestación ante los poderes y su manifestación (en el evangelio) ante los hombres. Según esto, el evangelio, por su mismo origen esencial, es condensación de la revelación de Cristo, en su ascensión, ante el cosmos de los poderes y los hombres. La revelación del Cristo resucitado, en la ascensión, termina también (provisionalmente) en el evangelio. Ahora bien, qué significa concretamente lo de εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν... con respecto a su acontecimiento, lo explica en nuestra carta 4,8-10 ó 12. En esta medida está justificada la interpretación de von Soden, que pone en relación íntima con nuestro pasaje estas sentencias. Pero sólo teniendo en cuenta el rodeo que hemos dado.

El v. 18 sirve de fundamento[229] al v. 17, por cuanto el hecho que en él se menciona, a saber, que nosotros —judíos y gentiles— tenemos ahora acceso a Dios Padre en *un mismo Espíritu*, confirma aquella «venida» y «anuncio» de la paz. El acento de la frase recae en el ἐν ἑνὶ πνεύματι, que corresponde al ἐν ἑνὶ σώματι del v. 16, y lo continúa, véase 4,4. El πνεῦμα se concibe como el fruto, porque se piensa en la fuerza y el poder del Cristo exaltado, la cual se hace sentir

229. Ὅτι no indica ni mucho menos el contenido de la proclamación, como piensan Crisóstomo, Klöpper, Haupt, Rendtorff y otros, sino que aquí significa «porque», véase von Soden, Staab, Dibelius, etc.

supremamente en el evangelio. No significa el «Espíritu que ha llegado a hacerse inmanente»[230] o el «Espíritu de la fe»[231], sino el Espíritu del Cristo exaltado, quien en sí mismo mantiene abierto para judíos y gentiles el acceso al Padre, y que se manifestó ya en la cruz, véase 1 Pe 3,18; Rom 5,2. En el nuevo testamento hallamos únicamente el término προσαγωγή en el pasaje que acabamos de mencionar de la Carta a los romanos, además de aparecer (junto a παρρησία)[232] en Ef 3,12, donde está claro que «en» Cristo es como tenemos acceso, es decir, que Cristo es nuestra προσαγωγή o en sí mismo ha abierto para nosotros la προσαγωγή, véase Heb 10,19s. Se piensa en una escena en torno al trono divino, como la que se describe en *1 Henoc* 47,3ss: «En aquellos días vi yo cómo el Anciano de días se sentaba en el trono de la gloria... Los corazones de los santos estaban llenos de gozo, porque el número de la justicia se hallaba próximo, la oración de los justos había sido oída...». Pero se piensa también en que ahora los judíos y los gentiles (οἱ ἀμφότεροι) están unidos en la paz que es Cristo mismo, y están reconciliados con Dios en el Cuerpo de Cristo en la cruz, constituyen ese «número de la justicia», y se acercan en un solo Espíritu por medio de ese acceso que es Cristo y su cuerpo. De nuevo se hace patente la Trinidad, por sí misma, en su actividad: el πατήρ, véase 1,17; 3,14; 4,6; 5,20; 6,23; Col 1,12 (3,17), ante quien podemos comparecer; el Hijo, Cristo, por quien y en quien podemos comparecer ante el Padre, y el *Pneûma*, por cuyo poder nosotros, en Cristo y por medio de Cristo, podemos ahora comparecer realmente juntos ante el Padre.

Los versículos 19-22 exponen lo que significa esta obra de paz de Cristo. Desarrollan así lo que se había expuesto en el v. 18 y también en el v. 13, haciendo ver quiénes son actualmente los que antes habían sido paganos, y de este modo completan toda la sección. Vemos otra vez que los versículos han sido estructurados con esmero[233]. Se va exponiendo sucesivamente lo que ahora son los que antes fueron gentiles; en qué pueden fundamentarse, como tales; cuál debe ser la meta que los mueva sin cesar. Ya al fin de la sección anterior surgía la

230. Así, Haupt, Rendtorff.

231. Así, Klöpper.

232. Por lo demás, el término falta en los LXX y en los padres apostólicos.

233. Lo observó también atinadamente W. Nauck, *Eph 2, 19-22 - ein Tauflied?*: EvTh 13 (1953) 362-371, especialmente en la p. 364. Claro está que no queda demostrado que aquí tengamos otra vez un himno o incluso un himno bautismal. Tendrían que verse alusiones concretas al bautismo, para que viéramos con probabilidad la existencia de un himno bautismal. En el caso de que el fondo de todo lo constituyera un himno, yo creo que éste debería hallarse estructurado en cuatro estrofas. Ahora bien, esta sección ¿no volvería a demostrar precisamente que Pablo pasa sin cesar, involuntariamente, al estilo hímnico?

ekklesía como la criatura celestial de Dios, 2,6ss. Ahora, al fin de toda nuestra sección, la *ekklesía* se designa principalmente como el edificio de Dios en los cielos. La *ekklesía* es este edificio como la Iglesia concreta en la tierra, integrada por judíos y gentiles. En su realidad, es el edificio celestial. En primer lugar, recogiendo y sobrepasando conceptos del v. 12 (y del v. 13), se acentúa negativamente[234] que los que antes fueron gentiles no son ya ξένοι καὶ πάροικοι. Ξένος[235] es el extranjero, el que no es ciudadano del país, que en Heb 11,13 (véase Hech 17,21) figura junto a παρεπίδημος, el extraño que durante breve tiempo mora en un lugar extranjero. Véase también Gén 23,4; Sal 38,13 LXX, etc. Πάροικος[236] es también el extranjero y no ciudadano, pero que, por contraste con el ξένος, no sólo es un παρεπίδημος, sino que en calidad de forastero goza de ciertos derechos y habita en la *pólis,* amparado por los ciudadanos. Este término aparece en 1 Pe 2,11 junto a παρεπίδημος. Sin embargo, estas distinciones no son pertinentes para nuestro pasaje, ya que en él lo que quiere acentuarse es lo común de los ξένοι καὶ πάροικοι: el no tener patria. Ahora bien, ha pasado ya su condición anterior de no tener patria. En efecto, ahora son ya πολῖται; porque son συμπολῖται τῶν ἁγίων. Es difícil decir a quiénes se refiere aquí el apóstol, al hablar de los «santos». Desde luego, no son los patriarcas ni las personas piadosas del antiguo testamento, como piensa san Juan Crisóstomo. Probablemente no son tampoco los creyentes, como se interpreta casi siempre, acentuando unas veces que se trata de los creyentes de Israel o de los cristianos en general. Contra ello habla principalmente el paralelismo con οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ. Este paralelismo señala más bien hacia los ángeles[237] o hacia los justos perfectos, de los que se había hablado ya en 1,18. Se trata, claro está, de los miembros de la Iglesia en la tierra, que en su modo de existir se diferencian de los ángeles. Pero esto no quiere decir que, en la Iglesia, no vivan ya (en esperanza) en comunión con los ángeles[238]. En el fondo se halla la idea de la «Jerusalén de arriba» (ἄνω Ἰερουαλήμ) de Gál 4,26. Pero puede recordarnos también Flp 3,20 y particularmente las imágenes de la Carta a los hebreos, por ejemplo 12,18ss; véase 11,10.16; 13,14, tanto más que en nuestro pasaje esa ciudad celestial[239] aparece pronto como el templo celestial. Véase también Ap 21,2.10ss; *P. Herm. v.* 3; *s.* 1,1ss; 9. Y así como en *1 Henoc* 89s; véase *Test. XII Lev.* 10, la (futura) Jerusalén celestial y el templo confluyen en una misma imagen y ambos se representan al mismo tiempo como una morada, así ocurre también en este caso. En efecto, a los συμπολῖται se les llama también οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, miembros de la familia de Dios[240]. Veáse Gál 6,10. Lo opuesto serían los ἀλλότριοι. La Iglesia no es sólo una ciudad celestial de Dios. Véase *1 Henoc* 53,6: «Después, el justo y elegido hará que se manifieste la casa de su congregación...». Y, así, en 1 Tim 3,15, la ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος se designa expresamente como οἶκος θεοῦ. Véase también 2 Tim 2,20ss; 1 Pe 2,3ss; 4,17; Heb 3,1ss. Por otra parte, podemos referirnos también a *1 Henoc* 14,10ss, donde se describe el cielo como casa de Dios, como se hace igualmente en Jn 14,2. Y entonces se dice lo siguiente: «Aquí contemplé otra visión: las moradas de los justos y los campamentos de los santos. Aquí mis ojos contemplaron sus moradas entre los ángeles de su justicia y los campamentos entre los santos; ...hacían intercesión y oraban por los hijos de los hombres. Ante ellos, la justicia manaba como agua... En aquel lugar mis ojos contemplaron al elegido de la justicia y la fidelidad... Vi su morada (¿de los ángeles?) entre las alas del Señor de los espíritus. Todos los justos y elegidos resplandecían ante él con el resplandor del fuego...», *1 Henoc* 39,4ss. Véase 41,2; *2 Henoc* 61,2s. En *Chag.* 5b.12b; *b. BB* 98a se encuentra ya sistematizada la imagen de la morada de Dios. También en Filón, por ejemplo *Somn.* I 256; *Hechos de Juan* 95, p. 198,9s; *Hechos de Tomás* 27 p. 142,17s y sobre todo entre los mandeos se habla de las moradas de Dios y de la casa de la vida, etc. Ahora bien, en nuestro pasaje de Efesios no se desarrolla la idea del οἶκος θεοῦ como *familia Dei,* sino que la imagen dominante sigue siendo la de οἰκοδομή, lo mismo que en la tradición mencionada. Pues así como en *1 Henoc* 71,5ss la casa (o familia) celestial alterna con el edificio celestial, así ocurre aquí también, en el v. 20, donde se habla del fundamento de la Iglesia, a la que pertenecen igualmente los que antes fueron gentiles: la Iglesia aparece como οἰκοδομή, y sus miembros, como piedras del edificio. Están «edificados», como se dice con una construcción de participio, sobre el fundamento de los apóstoles

234. A propósito de ἄρα οὖν véase Rom 5, 18; 7, 3.25; Gál 6, 10; 1 Tes 5, 6 etc. Estas partículas introducen una fórmula que expresa una conclusión o bien una consecuencia que se deriva de hecho. Véase Bl.-Debr. § 451, 2b.

235. Véase ThWB V, 1-36 (Stählin); K.L. Schmidt, *Israels Stellung zu den Fremdlingen und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdling- un Beisassenschaft,* en *Judaica* I, 1946, 269-296.

236. Véase ThWB V, 840-852 (K.L. y M.A. Schmidt); Deissmann, N Bib. 54s.

237. Véase Staab *sub loco,* Asting, 106s; Wikenhauser, 160; Stähling, ThWB V, 29, 12s.

238. Lo que *Diogn.* 5, 9 formula así: ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται, es lo que también quiere decirnos san Pablo en este pasaje.

239. Véase R. Knopf, *Die Himmelstadt, Ntl Studien, G. Heinrici zu seinem siebzigsten Geburtstag dargebracht,* 1914, 213-219.

240. Véase E. Käsemann, *Das wandernde Volk Gottes,* 1938, 96s; a propósito de οἰκεῖος véase ThWB V, 122-161 (Michel); especialmente la 136s.

y profetas. A propósito de ἐποικοδομεῖν en un contexto eclesiológico, véase 1 Cor 3,10.12.14; 1 Pe 2,5 v. 1; Col 2,7; *P. Herm.* v. 3,8,9; s. 9,5,1. 'Ο θεμέλιος es el fundamento, véase 1 Cor 3,10ss; Rom 15,20; Heb 11,10; 2 Tim 2,19; Ap 21, 14.19. El genitivo τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν no se refiere a los apóstoles y profetas en cuanto pusieron el fundamento o se basan sobre el fundamento, sino que se refiere a ellos como quienes constituyen el fundamento, siendo Cristo la piedra angular. Objetivamente se halla muy cerca Mt 16,18. En Ap 21,14 se dice lo mismo. Los ἀπόστολοι καὶ προφῆται vuelven a mencionarse en 3,5 y en la serie de dones concedidos por el Cristo exaltado (4,11). No se piensa seguramente en los apóstoles en sentido amplio, como por ejemplo *Did.* 11,3ss, sino en las autoridades reconocidas, en los «santos» apóstoles, 3,5. Los προφῆται no son los profetas del antiguo testamento[241], sino los profetas del nuevo testamento, tal como se mencionan también en 1 Cor 12,28; 14; Hech 8,1ss; 11,27; 13,1; 15,32; 21,10; Ap 16,6; 18,20.24; 22,6.9; *Did.* 11,3ss; 13,1; 15,1s[242]. Por consiguiente, unos y otros son el fundamento de la Iglesia como edificio celestial: los que, en virtud del principio de la misión y del encargo directo, son autoridades, y los que constituyen autoridades carismáticas. Si los gentiles llegan de su lejanía a la cercanía de Dios, es decir, entran en la Iglesia, entonces las autoridades apostólicas y proféticas constituyen también su fundamento. En todo ello es Cristo la «piedra angular». 'Ακρογωνιαῖος es la piedra que remata el edificio y lo mantiene unido[243], la piedra principal, de la que se dice también inmediatamente que en él (en Cristo) πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει... Ahora bien, esta descripción de la estructura de la Igelsia como edificio celestial ¿no se halla en contradicción con 1 Cor 3,10ss? En efecto, aquí se dice que el apóstol puso el fundamento. Y ese fundamento, que se ha echado, es Cristo. Por el contrario, en nuestro pasaje de Efesios, los apóstoles y profetas son el fundamento de la Iglesia, y Cristo es la piedra angular que remata todo el edificio y lo mantiene unido. Pero las dos cosas se compaginan perfectamente. Pues, como es lógico,

241. Así. Crisóstomo, Teodoreto, Ambrosiaster, Jerónimo, Tomás de Aquino, Beck, Klöpper, Prat. II, 340, Rengstorf, ThWB I, 432, Mussner, 108.

242. Así, Teodoro de Mops., Pelagio, Vilmar, Huby, Benoit, 358, nota 2, Wikenhauser, 161.176s, Staab. Masson, Ph. Vielhauer, *Oikodome,* 1940, 126s, y otros.

243. Véase J. Jeremias, *Der Eckstein, Angelos* I, 1925, 65-70; ZNW 31 (1930) 264-280; ThWB I, 792s; ZNW 38 (1937) 154-157; ThWB IV, 277-279; a propósito de ello Wikenhauser, 161; Benoit, *loc. cit.,* 358; 515s; Dahl, 258; Warnach, 61, nota 64; Cerfaux, *La théologie,* 260s; Vielhauer, *loc. cit.,* 127; Hanson, 131; Michel, ThWB IV, 892; Schelkle, RAC I, 233s; Dibelius, Rendtorff, Huby; O.H. Withaker, *The Chief Corner Stone:* Exp. T. 8 (1921) 470ss. En contra, Percy, 329ss; 485ss; Masson *sub loco;* Mussner, 108s.

los apóstoles y profetas son fundamento de la Iglesia, en el sentido en que lo entiende Efesios, por ser los que han puesto el fundamento en el sentido en que lo entiende la Carta primera a los corintios, a saber, Cristo. Véase Ef 3,1ss. Y la «piedra angular» es Cristo, quien mantiene unido todo el edificio. Inversamente el apóstol —según 1 Cor 3,10ss— pone el fundamento, que es Cristo, de forma que él, el apóstol, llega a ser así el fundamento de los miembros de la Iglesia, que son los creyentes. Porque él, en su evangelio, pone el fundamento, que es Cristo, el fundamento que es el Cristo «proclamado», véase 2 Cor 1,19, un fundamento que no se puede separar del apóstol ni de su apostolado, véase Gál 1,5ss. No hay más acceso a Cristo que a través de los apóstoles y profetas que lo han proclamado, y que en su proclamación han llegado a ser y siguen siendo ellos mismos el fundamento. No cabe duda de que el apóstol, en la Carta a los efesios, tiene conciencia más clara de todo ello. Pero no significa contradicción alguna con respecto a la Carta primera a los corintios, sino un desplazamiento de los puntos de vista, que ha efectuado un esclarecimiento progresivo. Por lo demás, Col 2,7 confirma la conexión íntima entre 1 Cor 3 y Ef 2,20, por cuanto en la Carta primera a los corintios el Cristo, *en* quien los miembros de la Iglesia están arraigados y «edificados» (=sobre el fundamento de los apóstoles y profetas), es el Cristo a quien ellos han «recibido» en la tradición[244]. Ahora bien, la Iglesia —como edificio celestial— no fue edificada de una vez para siempre, sino que está edificándose constantemente. Así se nos explica más detalladamente en el v. 21s, mediante dos oraciones de relativo que nos hacen ver esta realidad bajo un doble aspecto. En primer lugar, ofrece dificultades la expresión πᾶσα οἰκοδομή. Gramaticalmente, sería correcto traducir: todo edificio. Esta interpretación sería posible, si pensamos en las diversas comunidades particulares, las cuales —no obstante— no desempeñan ningún papel en nuestra carta. La traducción «toda edificación» en el sentido de «todo lo que se va edificando», sería una escapatoria un tanto artificiosa[245]. Y, así, πᾶσα οἰκοδομή es una expresión que deberá entenderse seguramente en el sentido de πᾶσα ἡ οἰκοδομή, como las variantes del texto corrigen inmediatamente e interpretan[246], tanto más que la regla gramatical que exige la presencia del artículo cuando πᾶς significa «todo entero», parece no

244. Véase C. Trossen, *Erbauen:* Th. u. Gl. 6 (1914) 804-812; K.L. Schmidt, ThWB III, 64, nota 8; Meinertz *sub loco.*

245. Véase Klöpper: «Todo lo que, en el curso del tiempo, se va edificando sobre la piedra angular»; Abbot: «Eberything that from time is builded in..., every constituent element of the building»; Masson: «Une construction partielle qui est ajustée à la construction en cours pour former le temple saint dans le Seigneur».

246. Véase ℵc A C al.

aplicarse completamente en el lenguaje de la koiné[247]. En todo caso, teniendo en cuenta el contexto, no se dice nada —seguramente— sobre cualquier edificio ni sobre la sobreedificación por sí misma, sino sobre el edificio celestial de las iglesias locales o de la Iglesia universal. Y de ese edificio hay que decir que está bien trabado «en» Cristo, y que «en» Cristo «crece» para ser templo santo en el Señor. Συναρμολογεῖν, que no aparece atestiguado en el griego profano, aparece en el nuevo testamento únicamente otra vez en el pasaje de 4,16, refiriéndose esta vez al σῶμα Χριστοῦ. Hay que tener en cuenta el empleo del tiempo presente. El edificio celestial está siendo bien trabado «en» Cristo. Y es un edificio cuyas piedras encajan bien unas con otras «en» Cristo, y en él se mantienen bien encajadas. Y en estas condiciones, el edificio «va creciendo». Αὔξειν[248], igual que συναρμολογεῖν en Ef 4,15.16, se emplea también en Col 2,19 para referirlo a la Iglesia o al κόσμος como σῶμα. Y la alusión a la Iglesia como οἰκοδομή es indicio de que el apóstol acumula involuntariamente las imágenes de la Iglesia como σῶμα y como οἰκοδομή. Si tenemos en cuenta el origen de esta imagen, veremos que este entrelazamiento íntimo de las imágenes del cuerpo y del edificio es también característica de las alegorías gnósticas sobre el edificio.

No es preciso que investiguemos aquí la historia del concepto de οἰκοδομή y οἰκοδομεῖν[249]. Esta historia se remonta al antiguo testamento, pasando por los círculos apocalípticos judíos. Y el concepto, después del nuevo testamento, adquiere amplio espacio en los escritos cristianos apocalípticos y en la gnosis. En cuanto a la equiparación entre οἰκοδομή y σῶμα, recordaré únicamente al *P. Herm. s.* 9, donde el cuerpo del υἱὸς τοῦ θεοῦ se identifica con el πύργος, la ciudad celestial, la morada de los santos, el eón *ekklesía*. Como testimonio de tales imágenes en la tradición, es también importante la obra *Hechos de Tomás* 6s (p. 109s)[250]. En el fondo se halla en este caso la imagen

247. Véase Rom 3, 20; 11, 26; Hech 2, 36; 17, 26; Dibelius *sub loco*.

248. Véase Bauer *sub verbo*.

249. Véase Schlier, *Christus*, 49-60; Ph. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur von NT bis Clemens Alexandrinus*, 1939; P. Bonnard, *Jésus Christ édifiant son Eglise. Le concept d'édification dans le NT*, ³1948; ThWB V, p. 122-161 Art. οἶκος-οἰκοδομή etc. (Michel), particularmente la p. 139ss.

250. Sobre todo la gnosis mandea muestra sorprendentes paralelos, que ciertamente no están tomados de nuestra carta ni de otras tradiciones cristianas. Véase, por ejemplo, LG 425, 35s: «Subamos... al gran edificio de nuestros padres y contemplemos las moradas...»; RG 113, 19ss: «Él (Uthra de la vida = Mandā d'Haiyē) se llenó de bondad hacia él (Adán) y le hizo construir un edificio y le hizo plantar una plantación. Le hizo crear un Jordán para que él, cuando estuviera llena su medida, le levantara (a Adán) y le pusiera en su edificio; para que le pusiera... en el lugar de la luz y le convirtiera en el Uthra en el lugar de la luz»; RG p. 381, 33ss: «Yo les edifiqué en el edificio de la vida y les incluí en la comunidad de la vida. Yo les iluminé con una iluminación, con una iluminación, de manera maravillosa e infinita».

del *Anthropos* que consta de cabeza y cuerpo, y que constituye él mismo o su σῶμα, que también es la σοφία, la οἰκοδομή celestial. Partiendo de las premisas de tal lenguaje, se comprende también la manera de hablar del apóstol de que «en» Cristo «crece» el «edificio» entero de la Iglesia, el cual es su «cuerpo». Se dice que la meta del crecimiento es el «templo santo en el Señor». Por consiguiente, se conserva el aspecto de la Iglesia como οἰκοδομή. Lo único que se indica es de qué οἰκοδομή se trata propiamente. Es el ναός, tal como aparece también en la comunidad de los cristianos en 1 Cor 3,16s; 2 Cor 6,16; *IgnMagn.* 7,2. Ἐν κυρίῳ pertenece seguramente a toda la expresión, y no únicamente a ἅγιος ni al verbo αὔξειν. Los cristianos crecen hasta constituir un templo santo, que ellos son y llegan a ser «en el Señor». Pero hay que tener en cuenta dos cosas más. En primer lugar, que lo que en la imagen aparece como un acontecimiento externo significa en realidad un acontecimiento interno. Esto quiere decir que todo el movimiento de la Iglesia hacia la santidad es un acontecimiento ontológico, es decir, que en el crecimiento para ser templo santo en el Señor se revela una nueva dimensión y un nuevo ser[251]. Aquí no bastan los conceptos de los judíos, orientados hacia lo moral. Lo segundo es: el crecimiento de la Iglesia hacia la propia santidad en Cristo es un acontecer constante. Así lo muestra el verbo αὔξειν, que está en tiempo presente. Αὔξειν es la forma de ser de la Iglesia. la Iglesia *es*, cuando crece. La Iglesia es santa únicamente porque ella, que es santa, se hace santa. Y es santa y se hace santa «en» Cristo. Ahora bien, en este proceso de crecimiento interno de la Iglesia para ser templo santo en el Señor, los que antes fueron gentiles, los que eran extranjeros y forasteros, son ahora ciudadanos de pleno derecho de la ciudad celestial y miembros de la familia de Dios. Porque a ellos les dice el apóstol en la segunda oración de relativo: «en él también vosotros sois juntamente edificados para morada de Dios en el Espíritu». Συνοικοδομεῖν tiene a la vista la idea de «incorporar a un edificio». Corresponde poco más o menos a las expresiones ἁρμόζειν εἰς τὴν οἰκοδομήν del *Pastor* de Hermas *v.* 3,6,5; 3,7,5; pass. *s.* 9,4,3; 9,8,5ss; 9,9,4; 9,15,4, o βάλλειν εἰς τὴν οἰκοδομήν *s.*

251. Por eso está descaminado Mussner (p. 111) cuando piensa que la terminología espacial de la gnosis no iterviene para nada (como terreno lingüístico) para las afirmaciones de la Carta a los efesios. Precisamente esta terminología es capaz de expresar adecuadamente la realidad a la que aquí se refiere el apóstol, porque la idea de espacio que esta terminología designa garantiza la expresión del carácter ontológico de aquel movimiento interno del «crecimiento» en la fe y el conocimiento. Claro está que el concepto de οἰκοδομή es entendido por san Pablo en sentido figurado para hacernos ver la «edificación» de la Iglesia en el ámbito religioso y de la fe. Pero ¿por qué el apóstol elige precisamente este concepto que implica la imagen de un espacio, para hacernos comprender un proceso interno de la Iglesia?

9,7,4ss; 9,8,2; pass. s. 9,4,3; 9,7,5; 9,10,1 o también τιθέναι εἰς τὴν οἰκοδομήν v. 3,2,6. Véase también *IgnEf.* 9,1. El hecho de llegar a ser cristianos en el bautismo es siempre un integrarse en el edificio de la Iglesia, que existe ya antes que todo individuo. Ahora bien, incorporarse al edificio significa también para los paganocristianos integrarse en un edificio en crecimiento y, por consiguiente, en el proceso de santificación de la Iglesia. Esto se sugiere con la expresión εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ. Κατοικητήριον aparece en los LXX, por ejemplo en Ex 15,17, para designar la morada de Dios en el Sinaí; en el Sal 32,14 para designar la morada de Dios en el cielo; en 1 Re 8,13 para designar el templo de Jerusalén, etc. La forma simple οἰκητήριον se utiliza, alternando también con οἰκοδομή y οἰκία en 2 Cor 5,1, y por cierto para referirse a cada cristiano en particular, lo mismo que se dice de él en *Bern.* 6,15: ναὸς γὰρ ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας. Véase 16,7.8: Ἐν πνεύματι, análogamente a ἐν κυρίῳ, debe referirse únicamente a κατοικητήριον του θεοῦ. Esta familia de Dios es tal, que existe por el poder del *Pneûma* y en el *Pneûma*. Para expresar esta idea, podría decirse κατοικητήριον πνευματικόν, véase 1 Pe 2,5 οἶκος πνευματικός.

En estas reflexiones del apóstol, que tratan de hacer ver claramente a los paganocristianos el prodigio de su salvación en la perspectiva de sus relaciones con Israel, se expresa otra vez una serie de notas que definen a la Iglesia. La Iglesia se fundamenta en el cuerpo de Jesucristo en la cruz. La Iglesia es en él la única nueva humanidad, en la cual queda destruído el anatema que separaba de Dios a la humanidad y que separaba a unos hombres de otros, y queda destruída la enemistad y la ley casuística y legalista, y queda instaurada la paz, que es Cristo mismo. Pero la Iglesia es también —y ambas cosas se hallan íntimamente relacionadas— la *pólis* celestial y la familia celestial, el edificio celestial que es al mismo tiempo un cuerpo, precisamente el cuerpo de Cristo; la Iglesia es —como quien dice— una institución de personas, una corporación. Lo es por estar integrada en Cristo y por estar fundamentada concretamente en los apóstoles y profetas, creciendo constantemente para ser templo santo en el Señor. Lo es siempre, al mismo tiempo (y no hay en ello contradicción), como edificio terminado que va creciendo. La Iglesia, en Cristo, y por el constante número de miembros que se incorporan a ella, se encuentra en camino hacia la realización de su propia esencia, que consiste en ser la morada de Dios en el *Pneûma*. En este constante crecimiento de la Iglesia para realizarse a sí misma, se revela sin cesar la dimensión de la santidad.

I.5: *3,1-13 La administración de la gracia de Dios por medio del apóstol*

1. Por esta causa yo, Pablo, el prisionero de Cristo Jesús
2. por vosotros los gentiles... / suponiendo que habéis oído
de la dispensación de la gracia de Dios, que me fue dada
3. a vuestro favor: / que por revelación me fue dado a conocer
4. el misterio, como antes he escrito brevemente. / Al leer
esto, os podéis dar cuenta de mi saber en el misterio de
5. Cristo, / misterio que en otras generaciones no fue dado
a conocer a los hijos de los hombres, como ahora ha sido
revelado a sus santos apóstoles y profetas en el Espíritu:/
6. que los gentiles son coherederos con los judíos, miembros
de un mismo cuerpo, y copartícipes de la promesa en
7. Cristo Jesús mediante el evangelio. / De este evangelio fui
yo hecho servidor conforme al don de la gracia de Dios
8. que me fue dada, según la actividad de su poder. / A mí,
que soy el menor de todos los santos, se me concedió esta
gracia de anunciar a los gentiles las inescrutables riquezas
9. de Cristo, / y dar luz a todos sobre la dispensación del
misterio escondido antes de los eones en Dios, que creó
todas las cosas; a fin de que ahora, por medio de la Iglesia,
sea dada a conocer a los poderes y autoridades en los
10. cielos la multiforme sabiduría de Dios, / según la predes-
tinación de los eones que él ha efectuado en Cristo Jesús
11. Señor nuestro; / en quien tenemos la libertad de acceso en
12. la confianza mediante la fe en él. / Por lo cual os pido que
no desmayéis a causa de mis tribulaciones por vosotros,
las cuales son vuestra gloria.

En el capítulo 2, el apóstol había explicado a los cristianos procedentes de la gentilidad el prodigio del acto de poder divino que se había realizado en ellos. Esto mismo vuelve a ser motivo para que san Pablo pida a Dios que les dé conocimiento. Y, así, en 3,1 repite la petición ya expresada en 1,18ss. Pero no hace más que introducir la petición, por el momento. Y la interrumpe ya en 3,2, antes que haya dado a conocer el contenido de la misma, para continuarla luego en 3,14 con el mismo τούτου χάριν con que la había comenzado en 3,1 y desarrollarla luego hasta 3,19. Evidentemente, había pensado que no sólo había que recordar a los cristianos recientes de oriente la transformación maravillosa que había experimentado su vida, sino que

debía evocarles también el acontecimiento gracias al cual habían pasado de la muerte a semejante vida, y de vivir alejados de Dios habían llegado a ser ciudadanos del cielo. Porque también este acontecimiento forma parte de la οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, 1,10. Y el conocer este acontecimiento es capaz de fortalecer la conciencia de la fe de las iglesias de Asia. Para conocer la situación cristiana, es decir, el ser en Cristo, hay que conocer el acontecimiento que inició ese «ser en Cristo».

El τούτου χάριν de 3,1 —véase Gál 3,19; 1 Tim 5,14; Tit 1,5.11— se refiere, claro está, por la realidad misma de las cosas, no sólo a 2,19ss, sino a la totalidad del capítulo 2. La frase carece de verbo, el cual se puede completar sin dificultad a base de 3,14, y es seguramente δέομαι o αἰτοῦμαι, véase 3,13. La petición que el apóstol tiene intención de formular, adquiere peso por el hecho de que san Pablo se caracteriza a sí mismo en cierto aspecto. Cuando comienza con ἐγὼ Παῦλος —véase 2 Cor 10,1; Gál 5,2; Flm 19; 1 Tes 2,18; Col 1,23—, no pretende propiamente realzar su autoridad, sino recordar «el contenido específico de su propia personalidad» (Haupt), es decir, la significación característica de su persona para los paganocristianos. Con su nombre está asociado al evangelio, y con él la salvación, para los cristianos procedentes de la gentilidad, incluso allá donde él no ha trabajado personalmente. Y es el nombre de quien no sólo proclama el evangelio sino que también sufre por el evangelio: ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν[252]. En Flm 1.9 san Pablo se denomina a sí mismo: δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ. En 2 Tim 1,8 se refiere a sí mismo como δέσμιος τοῦ κυρίου, y en Ef 4,1 introduce su paraclesis con las palabras ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ. En otras partes, san Pablo hace resaltar también sus δεσμοί: Flp 1,7.13s.17; Col 4,18; Flm 10.13; 2 Tim 2,9, y habla de ellas como δεσμοὶ ἐν Χριστῷ, o como δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελίου (véase también Col 4,3). Esto nos hace ver claramente que, al considerarse a sí mismo como ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ, no sólo se ve como prisionero que pertenece a Cristo Jesús, sino como prisionero que por amor de Cristo y en Cristo, en este sentido, como prisionero por medio de Cristo y en Cristo. No son sólo los hombres, y no son propiamente los hombres los que le tienen preso, sino que es Cristo, a quien él

252. Τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ es singular. ℵ* D* G al omiten Ἰησοῦ. Pero véase 3, 11: ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. En la Carta a los efesios se encuentran las siguientes designaciones de Cristo: ὁ Χριστός 21 veces; Χριστὸς Ἰησοῦς 10 veces; Χριστός 7 veces; κύριος 7 veces; ὁ κύριος 4 veces; ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός 4 veces; κύριος Ἰησοῦς Χριστός 2 veces; Ἰησοῦς Χριστός, κύριος Ἰησοῦς, Ἰησοῦς una vez cada una. En lo que respecta a la Carta a los colosenses, las cifras son las siguientes: ὁ Χριστός 11 veces; Χριστός 6 veces; Χριστὸς Ἰησοῦς una vez.

sirve y en quien él vive, más aún, quien vive en él. San Pablo es uno de aquellos de quienes él mismo dijo en 2 Cor 2,14 que Dios los lleva en su triunfo, en el triunfo de Cristo. Su característica, la característica de Pablo, es la de ser prisionero de Cristo Jesús por ellos los gentiles. En esto se hace insistencia. La preposición ὑπέρ significa «en favor de ellos» y queda interpretado por ejemplo en Flp 1,13; 2 Cor 1,4ss; Col 1,24. El es el prisionero de Cristo Jesús en favor de ellos, porque su prisión, como continuación de los padecimientos de Cristo y como efluvio de los mismos, da testimonio real de dichos padecimientos y de esta manera, como evangelio concreto —por decirlo así— de esos padecimientos, suscita en los cristianos vida y consuelo. En todo esto, sus sufrimientos, los sufrimientos del apóstol, son un testimonio que, igual que su evangelio, está dirigido especialmente a los gentiles. Pablo es también en sus sufrimientos y, por consiguiente, también ahora en su cautiverio, el apóstol de los gentiles (véase Rom 1,5; 11,13; Gál 1,16; 2,2.7s; 1 Tim 2,7). Por consiguiente, la petición que tiene intención de hacer, quiere san Pablo fundamentarla haciendo referencia a que él es el Pablo a quien Cristo mantiene prisionero en favor de ellos. Como es natural, esto daría mucho peso a la petición, a los ojos de los paganocristianos.

Pero, como dijimos, Pablo interrumpe de momento su frase. El recuerdo de las cadenas de Cristo que él aceptó en favor de ellos, debió de sugerirle la pregunta de si los cristianos recientes de aquellas comunidades lejanas de oriente conocían suficientemente bien aquellos acontecimientos que permitían que descendiera sobre ellos la bendición que él había expresado al comienzo de nuestra carta, y que luego había desarrollado, teniendo en cuenta el antaño y el ahora de su vida, y si conocían también suficientemente la participación del apóstol en aquellos acontecimientos. ¿Conocerán ellos suficientemente la historia de la revelación, la οἰκονομία, que hizo accesible para ellos el misterio de su salvación en Cristo? De todos modos, hay que dar a conocer también este acontecimiento de la aplicación a ellos del misterio de Cristo, el cual no sólo continúa el acontecimiento de la dispensación del misterio de Cristo, sino que además lo actualiza y hace patente y que, por tanto, pertenece también a la historia de la salvación. Véase 2 Cor 5,18ss. Y, así, el apóstol interrumpe otra vez su petición ya iniciada, y expone en dos aspectos el proceso salvífico de la revelación del misterio de Cristo: en primer lugar expone la revelación de este misterio que le fue otorgada a él, versículos 2-7, y en segundo lugar expone la revelación del misterio por medio de él, versículos 8-12(13).

«Suponiendo —como es de suponer o como es seguro[253] —que habéis oído de la dispensación de la gracia de Dios, que me fue dada

253. A propósito de εἴ γε véase 4, 21; Col 1, 23; Gál 3, 4; 2 Cor 5, 3. Significa

a vuestro favor». Por consiguiente, la οἰκονομία τῆς χάριτος se cuenta también entre las cosas que son objeto de la instrucción misionera de los antiguos gentiles. El apóstol mismo y su labor apostólica tienen, evidentemente, significación salvífica. La οἰκονομία, en nuestra carta, es la manera uniforme de designar a la disposición divina de la salvación: 1,10; 3,9. Presupone el concepto profano de οἰκονομία, utilizado con frecuencia en las inscripciones y los papiros, en el sentido de ordenamiento y administración[254]. No significa aquí el oficio de administración o la función de administrar, como por ejemplo en Lc 16,2ss; 1 Cor 9,17; *IgnEf.* 6,1 y también Col 1,25. Precisamente en la comparación con el pasaje últimamente citado, aparece claramente el empleo que se hace de este término en nuestro pasaje. Porque en aquél se dice que a él, a Pablo, se le dio la οἰκονομία, a saber: dar a conocer plenamente la palabra de Dios. Pero aquí, en Ef 3,2, no se habla de que se le haya dado la οἰκονομία, la dispensación divina, de la que ellos han oído hablar. Por consiguiente, οἰκονομία aquí no es el «plan divino de salvación», sino la realización o ejecución de la disposición divina, lo mismo que en *IgnEf.* 18,2; 20,1[255]. 'Η χάρις queda más precisada por el contexto. Es la gracia que Dios ha dado (por medio de Cristo) al apóstol, para que él la haga valer en el evangelio, en favor de los gentiles, 3,8. Esa gracia fue dada juntamente con la ἀποστολή, Rom 1,5; Gál 2,7ss. Por consiguiente, es la gracia de Dios, entregada en la misión y para la misión: gracia que él, el apóstol, ha «recibido» y que, por tanto, ha de hacer que surta efecto. En este sentido, es la «gracia del ministerio» como en Rom 1,5; 12,3; 15,15; 1 Cor 3,10; Gál 2,7ss. El genitivo τῆς χάριτος debe entenderse como genitivo objetivo o como genitivo explicativo, y seguramente debe desarrollarse así: los paganocristianos a quienes el apóstol escribe, han oído hablar seguramente de la empresa divina que determina a la gracia dada a Pablo con el apostolado: empresa que consiste en la concesión y entrega de esta gracia al apóstol y en la trasmisión que éste debe hacer de la misma. En efecto, la οἰκονομία de la gracia se realizó primeramente cuando al apóstol se le reveló «el misterio». El ὅτι, del v. 3, depende de ἠκούσατε y significa: «a saber, que». De qué μυστήριον se trata, lo sabemos hasta ahora por 1,9 únicamente. Formalmente, es «el misterio de su voluntad (de la voluntad de Dios)»; materialmente, es el misterio de la instauración de todas las cosas en Cristo. Ahora bien, en las frases que vienen a continuación se nos

siquidem y da a entender que se supone una cosa con mucho fundamento. Véase Bl.-Debr. § 439, 2; § 454, 2; Percy, 343, nota 6.

254. Véase Lightfoot a propósito de Ef 1, 10; Ed. Schwartz, *Tatiani oratio ad Graecos,* TU IV, 1, 1888, 86-91; Bauer *sub verbo;* ThWB V, 154s (Michel).

255. Véase Schlier, *Relig. Unters.* 32.

darán más detallles y se nos hablará más concretamente acerca de ese misterio. El κατὰ ἀποκάλυφιν ἐγνωρίσθη μοι explica el δοθῆναι de la χάρις. El κατὰ ἀποκάλυφιν nos indica el «modus» del γνωρισθῆναι. El dar a conocer el misterio es «revelación». Gál 1,12.15s nos hace el comentario de ello[256]. La comunicación del misterio es la revelación de una realidad oculta radicalmente a la experiencia natural. Que el apóstol se le dio a conocer realmente el misterio, es decir, que se le concedió revelación: eso lo pueden saber sus oyentes por lo que el apóstol les ha comunicado ya brevemente en su carta. Καθώς indica la *causa cognoscendi* con respecto al ἐγνωρίσθη μοι. Προγράφειν no significa como en Gál 3,1 «mostrar públicamente» (v. Soden) ni se refiere a cartas anteriores (Goodsped), sino que tiene a la vista lo que se ha expuesto hasta ahora en la presente carta. 'Εν ὀλίγῳ corresponde a δι' ὀλίγων de 1 Pe 5,12, o a διὰ βραχέων de Heb 13,22. Por todo lo que Pablo les ha escrito hasta ahora, es decir, por lo que expone principalmente en 1,3-14; 1,18-23 y en el capítulo 2, los destinatarios pueden percatarse de cómo el apóstol ha comprendido el misterio de Cristo[257]. Σύνεσις y μυστήριον se hallan también asociados en Col 2,2. Σύνεσις, muy frecuentemente, LXX Ex 31,3.6; 35,31; etc.; *Test. XII Rub.* 6,4; *Leví* 18,7; *Or. Sib.* 2,29; 2 Tim 2,7; *IgnPolyc.* 1,3; *P. Herm. m.* 4,2,2, etc., el entendimiento y comprensión que Dios concede. En Col 1,9 se denomina σύνεσις πνευματική. 'Αναγινώσκειν significa propiamente: leer en voz alta, y luego leer y leer en público[258]. Los dos significados son aquí posibles. En todo caso, san Pablo prevé en Col 4,16 la lectura pública de las cartas en el culto divino. Aunque el verbo ἀναγινώσκειν, en voz activa, nos hace pensar más bien en el significado de «leer», sin embargo tenemos que partir del supuesto de que la carta ha sido transcrita. De todos modos, san Pablo concibe su carta como exposición de los conocimientos pneumáticos que le ha proporcionado la revelación del misterio de Cristo. Y este misterio no se puede exponer sino en el *Pneûma*. Pero del misterio hay que decir todavía más cosas, y al mismo tiempo acerca de la economía de la gracia concedida al apóstol. Este misterio había sido desconocido hasta entonces por el mundo. Y «hasta entonces» significa: hasta que fue revelado no sólo a él, Pablo, sino «a los santos apóstoles y profetas de Dios». En el v. 5, que enlaza un tanto libremente con ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, se corresponden 1. ἑτέραις γενεαῖς-νῦν, 2. οὐκ ἐγνωρίσθη-ἀπ-

256. Véase Schlier, *Carta a los gálatas,* 55ss.

257. Πρὸς ὅ se refiere, claro está, a la oración introducida por καθώς, es decir, a la breve exposición del misterio, efectuada ya anteriormente.

258. Véase Bauer *sub verbo.*

εκαλύφθη, 3. τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων-τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήταις (ἐν πνεύματι). El *Mysterium Christi* no fue dado a conocer «en otros tiempos». Las γενεαί (generaciones) constituyen «los tiempos» vividos por ellas, de forma que se puede decir también: ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ γενεῶν, Col 1,26. En este sentido, la expresión de αἱ γενεαί es «bíblica»[259] para san Pablo. Aunque ἑτέραις γενεαῖς no es sólo una indicación formal de tiempo, san Pablo añade a οὐκ ἐγνωρίσθη las palabras τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων. Y he ahí la verdadera indicación que nos hace ver a quienes no se dio a conocer el misterio de Cristo. En todo ello, las palabras οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων es una expresión solemne para designar a τοῖς ἀνθρώποις, véase Mc 3,28 p, y también un término «bíblico», véase LXX Gén 11,5; Sal 11,2.9; 44,3; 48,3; *Test. XII; Lev.* 3,10; *Zabul.* 9.7, y quizás también una expresión litúrgica, véase *1 Clem.* 61,2; *Log. Jesu, Oxyr. Pap.* I 3, Preuschen, *Antileg.* 22. En contraste con los «hijos de los hombres» u hombres se hallan los «santos apóstoles y profetas» de Dios[260]. Y esta confrontación muestra que la cuestión de si el *Mysterium Christi* no fue ya dado a conocer a Israel y a sus patriarcas y profetas, que según 1,12 debe ser contestada afirmativamente en el sentido en que la entiende nuestra carta, no se halla presente ahora en la mente de san Pablo. Y, así, el ὡς νῦν *(sicut nunc)* no debe traducirse ahora por *non ita clare,* como hacen muchos intérpretes[261], sino que debe entenderse como indicador de absoluta oposición. En efecto, el ὡς falta también en Col 1,26. Véase Ef 3,9. Se piensa lo siguiente (sin reflexionar acerca de Israel): antes no se había revelado a los hombres, pero ahora —en cambio— ha sido dado a conocer, no a los hombres en general, sino a los santos apóstoles y profetas de Dios en el Espíritu. Οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι es en Pablo una expresión desacostumbrada. Y, así, unas veces se ha querido entender ἅγιοι como glosa[262], y otras veces —con B— se ha omitido ἀπόστολοι[263], y otras veces, finalmente, se ha puesto una coma después de τοῖς ἁγίοις y se ha considerado ἀποστόλοις como aposición[264]. Pero a mí me parece que todas estas conjeturas no tienen fundamento. Yo pienso que ἁγίοις,

259. Véase, por ejemplo, Sal 32, 11; 48, 12; 88, 2 y con frecuencia; Lc 1, 50; Hech 15, 21; Ef 3, 21; *1 Clem.* 60, 1 y otros pasajes.

260. Véase, sobre este contraste, 1QS XI, 6ss. W. H. Brownlee, *The Dead Sea Manuel of Discipline,* 1951, la comparación en la p. 45, nota 12, Mt 11, 25 y 1 Cor 1, 21.

261. Véase Crisóstomo, Tomás de Aquino, Estius, Kähler, Wohlenberg, Abbot, Dibelius, Staab. Por el contrario, san Jerónimo acentúa (creo yo que con razón) que Pablo habla de *filiis hominum* y no se refiere con ello a los profetas y patriarcas.

262. Von Soden, Jülicher, *Einleitung*[7], 141.

263. B. H. Streeter, *Primitive Church,* 1929, 84, nota 1.

264. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église,* 100; *Le Christ,* 311.

a pesar de αὐτοῦ que se halla entre ἀποστόλοις y προφήταις, se refiere a ambos sustantivos. Para αὐτοῦ, a causa deἐν πνεύματι, no existía absolutamente ninguna otra posición. No carece tampoco de importancia el hecho de que en este caso falte el artículo en προφήταις. Ἅγιος no tiene, ni mucho menos, la importancia que se le ha dado a menudo en la exégesis moderna. Es también difícil que caracterice a la «posición autoritativa» de los apóstoles, como piensa Asting[265], que en algunos lugares (por ejemplo, Col 1,26s; Ef 4,12; Flm 5) pretende entender exclusivamente por οἱ ἅγιοι a los proclamadores del evangelio. Ἅγιος, en nuestro pasaje, significará lo mismo seguramente que en Col 1,2, donde probablemente es también adjetivo[266], o en Heb 3,1: ἀδελφοὶ ἅγιοι; *IgnMagn.* 3,1: οἱ ἅγιοι πρεσβύτεροι, véase también Hech 3,21, οἱ ἅγιοι... αὐτοῦ προφῆται. Se designa, pues, como los apóstoles y profetas a los que han sido elegidos y consagrados para el servicio de Dios. Por medio de esta predicación, experimentan un título de honor como fundamento que son de la Iglesia, 2,10, y como los primeros en recibir los dones del Cristo exaltado, 4,12. Esta caracterización llega a ser posible en el instante en que se los conoce a ellos y su ministerio en la función histórico-salvífica que desempeñan con respecto a la totalidad de la revelación y de la Iglesia. Es difícil decir a qué hay que referir ἐν πνεύματι. Porque, propiamente, ni ἀπεκαλύφθη ni προφῆται necesitan esta determinación. Por otra lado, uno y otro término pueden relacionarse con el πνεῦμα, véase 1,17; 1 Cor 2,10 y 1 Tes 5,19s (1 Cor 14,37). Si ἐν πνεύματι se refiere al verbo, entonces habría que entenderlo así: el misterio de Dios ha sido revelado ahora a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu. Si se refiere a προφῆται, entonces tendría sentido cualificador. Si lo primero parece más natural, lo segundo no sólo cuenta a su favor con la predilección general de nuestra carta (y de Pablo en general) por las expresiones con preposición que van pospuestas, sino también con los antecedentes de Ef 2,22 y Col 1,8, donde ἐν πνεύματι se refiere también al sustantivo. Pero, objetivamente, esta cuestión no es de gran importancia[267]. Porque el enunciado no queda afectado por ella, a saber, que forma parte de la administración divina de la gracia con-

265. R. Asting, *loc. cit.,* 159ss.

266. Véase Masson, Huby y otros *sub loco.*

267. Finalmente, podemos referir también ἐν πνεύματι a la oración siguiente, como hizo ya el Ambrosiaster. Con ello tendríamos un enunciado en buen sentido paulino, y estaría formulado acertadamente si se tiene en cuenta 1, 3; 2, 18; 4, 4. Lo que origina dificultades es la acentuación que experimentaría ἐν πνεύματι por su posición al comienzo de la frase. Porque el acento de la oración recae sobre συγκληρονόμα κτλ. Asimismo, ἐν πνεύματι y ἐν Χριστῷ, en una oración tan breve, serían demasiado. Claro está que estas objeciones no son decisivas.

cedida al apóstol el que el misterio de Cristo hubiera sido desconocido hasta entonces por los hombres, pero que haya sido revelado ahora a los santos apóstoles y profetas, sobre los que se fundamenta la Iglesia. Los profetas, también en este caso como en 2,20; 4,11, son —naturalmente— los profetas del nuevo testamento.

¿Y cuál es el misterio de Cristo? Se menciona en el v. 6: εἶναι τὰ ἔθνη κτλ. El infinitivo es epexegético, como en 3,8.17; 4,22s; Rom 4,13; 2 Cor 10,13; 1 Tes 4,3s. Es el misterio ensalzado ya en 1,13s, desarrollado en el capítulo 2 y particularmente en 2,11ss, y que constituye el tema central de todos los enunciados de nuestra carta: la unidad de los que antes fueron gentiles con los que antes fueron judíos, en el cuerpo de Cristo —la Iglesia— que los abarca a todos. En sí, συγκληρονόμα podría designar la participación en la herencia, en general, véase Heb 11,9; 1 Pe 3,7. Pero el concepto propiamente tal, σύσσωμα, que es «hápax legómenon», señala que los gentiles tienen en perspectiva la co-participación en los bienes salvíficos que corresponden también a Israel. Los antiguos gentiles pertenecen «en Cristo» (esta expresión adverbial debe referirse a los tres sustantivos), juntamente con Israel, al cuerpo de Cristo, son «miembros del mismo Cuerpo» de Cristo. Y lo son por haber recibido en el *Pneûma*, mediante el bautismo, la κληρονομία y, por consiguiente, la ἐπαγγελία y por participar ahora en ella, véase 1,14.18; 2,22. Ahora bien, el que constituyan ahora, juntamente con Israel, el único cuerpo, se ha logrado «mediante el evangelio», cuyo servidor es el apóstol, que lo es en virtud del don de la gracia divina recibida por él. Por consiguiente, el apóstol no ha hecho más que mencionar muy brevemente el contenido del misterio. En el v. 7 vuelve él de nuevo a la idea principal, a la exposición de la οἰκονομία, de la gracia que le fue dada. Sólo que en esta frase de transición, san Pablo no pone ya su mirada en la revelación que a él se le hizo del misterio, sino en la proclamación del misterio por medio de él. Conviene tener en cuenta las realidades que se indican en esta frase tan concisa. 1) La incorporación de los antiguos gentiles al Cuerpo de Cristo, juntamente con los antiguos judíos, aconteció por medio del evangelio. 2) El, el apóstol, ha llegado a ser el διάκονος del evangelio. Por medio de Pablo se presta servicio al evangelio, véase 1 Tes 3,2; 2 Cor 3,6. 3) El servicio al evangelio por el cual los antiguos gentiles fueron incorporados al Cuerpo de Cristo, se lo debe el apóstol a la gracia que Dios le dio. Por consiguiente, esta gracia creó para sí a un mismo tiempo este servicio y este evangelio, y actúa en ellos. 4) Ahora bien, la donación del don de la gracia se la debe el apóstol a la ἐνέργεια τῆς δυνάμεως (τοῦ θεοῦ). Los dos κατά del v. 7 no están coordinados, sino que el segundo sirve para determinar τῆς δοθείσης μοι. Pero ¿de qué δύναμις o ἐνέργεια se trata aquí? En primer lugar, es la que actuó en la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, 1,20; Col 2,12. En segundo lugar, es la que actúa en los creyentes y les ha abierto la perspectiva de la κληρονομία celestial, 1,19; 3,20. Y, en tercer lugar, actúa en el sentido de que dio al apóstol la gracia de Dios que le convirtió en servidor del evangelio. Por consiguiente, el «poder» o la «fuerza» o «actividad» de Dios actuó para que Dios resucitara a Jesucristo de entre los muertos; para dar al apóstol la gracia de poner esta resurrección de entre los muertos al servicio del evangelio, y para que esta gracia actúe ahora en los creyentes mediante el ministerio (o servicio) apostólico del evangelio, a fin de que la gracia les descubra ahora y les conceda la herencia celestial. Se trata de *un solo* gran movimiento del poder actuante de Dios: desde la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, pasando por la entrega de la gracia al apóstol y la puesta a su servicio, hasta llegar a la incorporación de los gentiles al Cuerpo de Cristo y la revelación también a ellos de la herencia de la esperanza. Este *único* gran movimiento de Dios, llevado a cabo con «actuación de su poder», *es* el movimiento de la gracia, dispensada por él de esta manera: es la administración de la gracia. Y, como movimiento de su gracia, es movimiento que descubre y revela la gracia y con ello la realización de su misterio.

Ahora bien, ¿cuál es el objetivo de este dinamismo actuante de la gracia de Dios? San Pablo, al responder a esta cuestión en los versículos 8-12(13), desarrolla —como ya indicábamos— la otra faceta de la economía de la gracia divina, la faceta precisamente según la cual Dios no sólo concedió al apóstol la gracia, sino que además la transmitió por medio de él. La gracia fue entregada al apóstol para que él proclamara a los gentiles las riquezas de Cristo, se dice en el v. 8. Τοῖς ἔθνεσιν recoge ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν de 3,1. Hacer esta proclamación a los gentiles es un privilegio que, paradójicamente, se concedió «al menor de todos los santos». Ἐλαχιστότερος es un comparativo que refuerza y sustituye al superlativo ἐλάχιστος, que no se experimenta ya como tal[268]. Los ἅγιοι son los cristianos en general. Nuestro enunciado, en comparación con 1 Cor 15,9: ἐγώ... εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, expresa mayor intensidad («soy menos que el menor de todos los santos») y se halla en consonancia con 1 Tim 1,15: ὧν (*scil.* ἁμαρτωλῶν) πρῶτός εἰμι ἐγώ. Véase *IgnTrall.* 13,1[269]. Teniendo en cuenta lo que se dice en Gál 1,13ss, es extraño que alguien afirme que Pablo no podría haberse presentado

268. Véase Bl.-Debr. § 60, 2; 61; 2; Radermacher, 70.
269. Véase también *Bern.* 5, 9 y las explicaciones de Pablo en *Act. Verc.* 3, que tienen una orientación algo diferente.

a sí mismo de esta manera. Εὐαγγελίζεσθαι tiene aquí como objeto τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ. Ἀνεξιχνίαστος (*investigabilis,* Jerónimo; *incomprehensibilis,* Ambrosiaster) se refiere (Job 5,9; 9,10; 34,24 LXX; *Diogn.* 9,5), a la creación y en Rom 11,33 (*1 Clem.* 20,5) a los caminos y juicios de Dios. Aunque en nuestra carta se habla ya en otros pasajes acerca de diversos aspectos de la riqueza de Dios y de sus dones, 1,18; 2,7; 3,16; véase Col 1,27; Rom 2,4; 9,23; 11,33; Flp 4,19, sin embargo aquí se afirma que el contenido del evangelio es por excelencia la riqueza de Cristo. En el evangelio se expresa la riqueza de Cristo y se distribuye. Y, para dar expresión a esta riqueza, el apóstol ha sido absorbido en el movimiento de la gracia. Ahora los gentiles pueden llegar a ser absolutamente ricos mediante aquel que anuncia el evangelio. Pero la acción de la gracia puede describirse también de otra manera, a saber, haciendo resaltar la consecuencia del anuncio de las riquezas de Cristo: versículo 9. El καί significa aquí, poco más o menos: «y así». Φοτίζειν no significa aquí «alumbrar» como en 1,18[270], sino «dar luz sobre», «hacer que se manifieste», «hacer ver», como en 1 Cor 4,5; 2 Tim 1,10. Por consiguiente, Pablo no sólo piensa que la gracia que se le ha dado consiste en instruir a los gentiles, sino que él está persuadido de que esta gracia consiste en que él, con su εὐαγγελίζεσθαι, haga brillar a la luz del día la οἰκονομία divina del misterio y haga, por consiguiente, que se manifieste o se revele el misterio en su realización. Φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία corresponde poco más o menos a εἰδέναι... τίς... ἡ ἐλπίς, 1,18. Así como en 1,18 se dijo εἰδέναι τὴν ἐλπίδα, así se dice ahora: φωτίσαι τὴν οἰκονομίαν. Y esto último corresponde a 2 Tim 1,10: Χριστοῦ Ἰησοῦ... φωτίσαντος ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Cristo Jesús sacó a luz la vida y la inmortalidad por medio del evangelio (del apóstol); hizo que —en el evangelio (del apóstol)— resplandeciera la luz de la vida. En consecuencia, san Pablo quiere decirnos en este pasaje que Cristo, por medio del «servicio del evangelio», ha hecho que brille la luz sobre el misterio de Dios, que es su propio misterio, en su dispensación, y que hace que por medio del evangelio resplandezca la luz del misterio y, con ello, resplandezca el misterio en su luz. Esto concuerda también con lo que el apóstol nos dice a continuación sobre este misterio, y con lo que él nos da a conocer, en la oración de ἵνα en el v. 10, como la finalidad de su εὐαγγελίζεσθαι y φωτίζειν.

Hasta ahora habíamos oído de este misterio: 1) que es τὸ μυστήριον, «el misterio» por excelencia, 3,3; 2) que se refiere al

270. Véase también 𝔓[46] B C 𝔎 G pl it vg syr Marcn: + πάντας (Ambrosiaster, Estius, Scott y otros).

misterio de Cristo, 3,4, en el sentido de: Cristo como misterio; 3) que el misterio de Cristo es el misterio del Cuerpo de Cristo que incorpora en sí a judíos y gentiles; 4) que este misterio había sido desconocido hasta entonces por los hombres, pero que ahora ha sido revelado como misterio a los santos apóstoles y profetas, 3,5; 5) que la revelación del misterio de Cristo se realiza por medio de él, el apóstol de los gentiles, al servicio del evangelio; que él lo saca a la luz (a Cristo en su Cuerpo), lo presenta en público; 6) que esta iluminación del misterio —Cristo en su Cuerpo— acontece mediante el ministerio apostólico (el servicio apostólico) del evangelio en la realización, y como realización, de la gracia de Dios, realización que es parte del gran movimiento de la gracia, de la dispensación y administración divina de la gracia, que va desde la resurrección de Jesucristo de entre los muertos hasta la adjudicación de la herencia celestial. A estos enunciados sobre el misterio se añaden ahora los siguientes, que hacen propiamente que se conozca toda su latitud y profundidad. Está oculto ante los eones. En Col 1,26 se dice así, compendiando Ef 3,5 y 9: ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν. Por consiguiente, el misterio de que aquí se habla, hace referencia también a los «mundos» y no sólo a los hombres. Está ordenado a la totalidad cósmica en sus ámbitos de tiempo[271]. Pero está ordenado a esta totalidad cósmica primeramente hallándose oculto ante los eones que surgen del futuro de Dios en el horizonte de la historia. El perfecto ἀποκεκρυμμένον muestra la duración y persistencia de un acontecimiento que sucedió una vez. Ha sido ocultado, y este ocultamiento persiste todavía (en cierto sentido).

El misterio está oculto ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι. Estas palabras deben entenderse en sentido muy expresivo. Se trata del

271. Es un error querer separar el carácter espacial del carácter temporal de los eones. Los eones son exactamente lo que denominamos «ámbitos temporales» (o «espacio de-tiempo»), y por cierto ya desde la apocalíptica judía. En este concepto, por contraste con el concepto de cosmos, predomina el momento temporal, por cuanto el mundo comprendido por el concepto, sc contempla como mundo que llega y pasa sin cesar. Véase: ὁ νῦν αἰών — ὁ μέλλων — ὁ ἐνεστός — ὁ ἐρχόμενος — οἱ ἐπερχόμενοι — ἡ συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος — τὰ τέλη τῦν αἰώνων, 1 Tim 6, 17; 2 Tim 4, 10; Tit 2,12; Ef 1, 21; Heb 6, 5; Gál 1, 4; Mc 10, 30; Lc 18, 30; Ef 2, 7; Mt 13, 39s. 49; 24, 3; 28, 20; Heb 9, 26; 1 Cor 10, 11. Los eones son los correspondientes ámbitos de tiempo de la historia humana. Se hallan junto a las «generaciones» en Col 1, 26; Véase Ef 3, 5.9. Precisamente por esto tienen carácter «personal». Los ámbitos de tiempo los encontramos como fenómenos personales: tienen un dios, 2 Cor 4, 4; pero el Dios Creador, el Dios de Jesucristo es el βασιλεὺς τῦν αἰώνων, 1 Tim 1, 17; a los eones se les muestra algo o bien entre ellos se manifiesta la Iglesia, Ef 2, 7; ellos tienen σοφία, 1 Cor 2, 6. No pueden ser separados de los ἄρχοντες o ἀρχαί, aunque deben diferenciarse de ellos, y por cierto en el sentido de que éstos son los poderes que actúan en ellos y por medio de ellos, y en cuya interpretación, es decir, por lo que muestran o por lo que ocultan, llegan a ser los eones de «este» eón o del eón «actual y malo».

misterio que el Dios que creó el universo[272] ha ocultado y mantiene oculto en sí[273]. Por consiguiente, el misterio se halla oculto en el Creador y en la creación. Y, así el misterio que es Cristo en su Cuerpo se halla también oculto en el Creador ante los eones, y permanece oculto en él. El misterio es también Cristo, como nos hace ver Col 1,15ss, en quien la creación tiene su fundamento, su medio y su fin. El misterio de la creación, que es también Cristo, se oculta en el Creador ante los mundos que llegan. Tan sólo en cuanto estos mundos saben que son creación conocen también el misterio. Evidentemente, Pablo quiere expresar dos cosas en estas breves palabras: en primer lugar, que el misterio de que se trata, está oculto y permanece oculto ante los eones. Y éste es el enunciado principal en el curso del pensamiento, como lo muestra claramente la oposición que figura en el v. 10. Pero san Pablo, a este enunciado, le añade en una oración de participio otro enunciado que caracteriza a Dios, a saber que el misterio está oculto en el Creador. Ahora bien, ¿por qué acentúa el apóstol esta conexión entre el misterio y el creador? Τῷ τὰ πάντα κτίσαντι ¿es *tan sólo* «una simple fórmula» (Seeberg), y en esta adición se expresa únicamente «la aspiración del autor» a «describir la gloria del misterio» (Dibelius)? Pero ¿por qué lo fomula así? La mención del Creador tiene sus buenas razones basadas en la realidad de las cosas

272. A propósito de esta caracterización estereotipada de Dios como el Creador (véase E. Norden, *Agnostos Theos*, 1913, 381), que es de origen judío, véase por ejemplo *3 Mac* 2, 3: σὺ γὰρ ὁ κτίσας τὰ παντα, Sab 1, 14; *Jub*. 12, 19; Ap 4, 11; *P. Herm. m.* 1, 1: πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός, ὁ τὰ πάντα κτίσας και καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ πάντα χωρῶν, μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν; véase además *P. Herm. s.* 5, 5, 2; 7, 4 y también: *2 Mac* 7, 28; Dan 4, 37 LXX; *Bel.* 5; Est 4, 17 c; Jdt 13, 18; *1 Henoc* 9, 5; 81, 3; 84, 2s; *Jub*. 7, 36; 25, 11; Col 1, 16; Rom 4, 17; Hech 4, 24; 14, 15; 17, 24; Ap 10, 6; 14, 7; *P. Herm. v.* 1, 1, 6; 3, 4. Véase también Bousset-Gressmann, 358-360.

273. A propósito de ἀπὸ τῶν αἰώνων véase Jer 39, 17: οὐ μὴ ἀποκρυβῇ ἀπὸ σοῦ (que eres el Creador del cielo y de la tierra) οὐθέν, Job 28, 21: καὶ ἀπὸ πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ ἐκρύβη (a saber, ἡ σοφία τοῦ θεοῦ); Is 20, 27; Lc 10, 21; Col 1, 26; *P. Herm. s.* 9, 11, 9: καὶ οὐδὲν ὅλως ἀποκρύψω ἀπὸ σοῦ. Según esto, hay que excluir casi por completo que ἀπό, como pretende Mussner, 26, signifique aquí «desde», «desde entonces». Además, se halla en contra de este interpretación el hecho, en primer lugar, de que ἀπὸ τῶν αἰώνων tenga su paralelo en τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων (3,5), y tiene su opuesto en (γνωρισθῇ νῦν) ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις. En el v. 9 y en el v. 10 no se contraponen, en el sentido del esquema de Mussner, dos series de enunciados. De lo contrario, en vez de ἐν τῷ θεῷ tendría que decirse únicamente τῷ θεῷ, lo cual sería gnóstico no sólo formal sino también materialmente. Además, hay que objetar, en segundo lugar, que «desde tiempos eternos» o algo por el estilo difícilmente se traduce por ἀπὸ τῶν αἰώνων, sino que se traduce por ἀπ᾽ αἰῶνος Gén 6, 4 LXX, Eclo 14, 17; 51, 8; Tob 4, 12; Lc 1, 70; Hech 3, 21; 15, 18, ó por ἐκ τοῦ o ἐξ αἰῶνος Jn 9, 32; *Did.* 16, 4. Véase *Bern.* 18, 2: ἀπὸ αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας! Tan sólo cuando αἰῶνες tiene junto a sí un adjetivo, como explica Preis, P. IV, 3067: τὸν συνσείοντα τοὺς τέσσαρας ἀνέμους ἀπὸ τῶν ἱερῶν αἰώνων, puede haber artículo.

y en la situación. Esta mención se propone proteger contra un malentendido la afirmación de que el apóstol revela el misterio que había permanecido oculto hasta ahora ante los eones. El misterio estaba oculto ante los mundos, pero no ante el Creador de esos mundos. Los gnósticos pensaban también que el misterio de la redención había quedado oculto hasta ahora ante los eones (hasta que dicho misterio se reveló por medio de la gnosis). Pero ellos opinaban, además, que ese misterio había estado oculto también ante el Creador de los mundos. En efecto, el Creador de los mundos no tendría nada que ver con el Redentor de los mundos, ni este último con aquél. Y los eones, ciertamente, no habrían sido creados por el Dios que se había revelado en Cristo, y Cristo —ciertamente— no tendría nada que ver con la creación. Los eones habrían sido creados por el Dios creador, que sería el dios de los mundos y el dios antagonista del Dios redentor y de su Redentor. Ahora bien, los eones —mediante el conocimiento del misterio del verdadero Dios, oculto a los eones y a su dios— habrían sido redimidos no sólo sin el concurso, sino además en contra del Dios creador y de su creación, más aún, a sus espaldas y a espaldas de su creación. Frente a esta interpretación gnóstica, errónea, del misterio de la redención, y frente a la escisión que en ella reina entre la creación y la redención, y frente a la desintegración del Dios único, que es al mismo tiempo Creador y Redentor, san Pablo añade muy significativamente lo de τῷ τὰ πάντα κτίσαντι[274]. Tales interpretaciones erróneas surgieron ya en los primerísimos tiempos de la predicación apostólica, como vemos por la gnosis siria de Simón Mago, con quien tuvieron que vérselas los misioneros helenistas y luego los apóstoles en Samaría (véase Hech 8; Jn 4,38)[275], y lo vemos en Iren. I,23,2; II,9,2; Ps. Clem. *Rec.* 2,22; *Hom.* 3,2.40.42, y nos lo muestran Menandro, Iren. I,23,5; Tert. *Resurr. carn.* 5 etc., y Satornil, Iren. I,24,2; véase también Iren. IV,27,4; 32,1. Ahora bien, el misterio activo oculto ante los eones y que se hallaba en Dios creador, se da a conocer ahora «a los poderes y autoridades en los cielos», pues se proclama el evangelio de las inescrutables riquezas de Cristo. Ahora surge su luz, la luz de la gracia. Se descubre ahora ante los poderes maquinantes de este mundo. Aἱ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι ἐν τοῖς ἐπου-

274. Así lo subraya ya Estius, el *doctor fundatissimus* (Benedicto XIV), quien además comprendió el carácter antignóstico de nuestra carta y, al mismo tiempo, su influencia lingüística por la controversia con la gnosis incipiente. A propósito de nuestro pasaje, dice Estius lo siguiente: *Hoc adiectum putant propter scholam Simonis magi, quae docebat, mundum corporeum factum esse ab angelis*.

275. Véase O. Cullmann, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne. Qui son les* ἄλλοι *de Jean IV, 38?* École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuarire 1953/54, París 1963, 3-12.

ρανίοις son aquellos múltiples «poderes» de los que ya se habló en 1,20s; 2,2(7), y que surgen ahora otra vez en (4,10); 6,12. Son las potencias del mundo, los poderes que se hallan detrás de la historia realizada, los soberanos del mundo que desde siempre se habían decidido en favor de su propio poder y egoísmo[276]. Como tales poderes, tienen su «lugar» —y esto quiere decir también su esencia—; residen en los cielos de la existencia que trascienden a la tierra, y de los que se habló ya en 1,3.20; 2,6. Las ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι no son *sancti angeli,* como algunos exegetas suponen[277], sino que son poderes «malignos»[278] en el sentido indicado. Por consiguiente, se nos dice: ahora que se realiza el servicio (o ministerio) apostólico del evangelio, que hace que la gracia actúe, se descubre el misterio de Cristo, que hasta ahora había estado oculto en Dios creador, como misterio de la creación, y, por consiguiente, había estado oculto también ante los eones: los poderes que se han adueñado de la historia y han encubierto su carácter de creación. Ahora se descubre ese misterio al mundo concreto, es decir, se descubre primariamente a los poderes de la historia que, desde los «cielos», y con su propia potencia determinan e imponen su tónica en la tierra, por ejemplo con el espíritu de la época y en general con el espíritu del mundo. Aquí también vuelve a verse, como en 2,7, la ordenación del misterio de Dios a la latitud y apertura de toda la existencia. Este misterio, por su misma esencia, no es un misterio privado sino público. Pero ¿se puede hablar entonces de «misterio»? El sujeto de la oración de ἵνα, en el v. 10, es ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ. Pero, prescindiendo de que hasta ahora, es decir, en 3,3.5, se había hablado del μυστήριον, los versículos 9s nos muestran, si lo leemos en conjunto, que esta σοφία es precisamente el misterio, y viceversa. «A mí... se me concedió esta gracia de... dar luz a todos sobre la dispensación del *misterio* escondido... a fin de que ahora... sea dada a conocer... la multiforme *sabiduría* de Dios». Se piensa, pues, lo siguiente: cuando se revela el misterio en su realización, resplandece la multiforme sabiduría de Dios. Con esto, además, se dice del misterio que en él se descubre (en cierto sentido) la sabiduría de Dios. Esto concuerda con otras afirmaciones paulinas. Según Col 2,2s, Cristo es el misterio de Dios. Pero lo es Cristo, ἐν ᾧ εἰσιν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι, es decir, el Cristo en quien y con quien se revelan todos los tesoros de la sabiduría, véase Col 1,27s. En 1 Cor

276. Sobre la relación de οἱ αἰῶνες y αἱ ἀρχαὶ καὶ αἱ ἐξουσίαι con 2, 7, véase *supra* la p. 149s.

277. Jerónimo, Tomás de Aquino, Estius, Klöpper, Haupt, Knabenbauer, Staab.

278. Abrosiaster, Brenz, von Soden, Wohlenberg, Scott, Huby y otros.

1,24.30 se llama expresamente a Cristo θεοῦ σοφία, o se dice que él ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ. Según 1 Cor 2,6ss en las palabras carismáticas de sabiduría del apóstol habla θεοῦ σοφία ἐν μυστηρίῳ. Y esta sabiduría, que se expresa aquí como misterio, es la sabiduría «oculta», determinada por Dios —antes de los eones— para nuestra gloria, y la que no fue conocida en Cristo, el Señor de la δόξα, por ninguna de las potencias hostiles de este eón, pero Dios la reveló ahora por medio del *Pneûma*, de forma que esta sabiduría se expresa en el logos pneumático del apóstol y nos revela lo que Dios nos ha concedido. Ahora bien, los contactos más estrechos con nuestro pasaje de Efesios se encuentran en 1 Cor 1,21. Pues aquí se habla de la sabiduría de la creación, que hubiera podido servir de instrucción y camino para llegar a Dios. Aquí se habla de que el *cosmos* rechazó a la «sofía», y aquí se indica, finalmente, el retorno salvador de esta sabiduría de la redención. Por consiguiente, aquí podría decirse ya que la sabiduría era πολυποίκιλος, «muy variada», por cuanto se indica así, como veremos todavía, la multiforme manifestación de la única esencia. Pero la sabiduría puede, más que nada, denominarse así en Ef 3,9s, porque en este pasaje es presentada sucesivamente 1) como sabiduría de la creación, 2) como sabiduría en Cristo, y 3) como sabiduría manifestada por medio de la ἐκκλησία[279].

Con esto llegamos a un nuevo enunciado sobre el misterio. El misterio, en un determinado aspecto, es también la Iglesia. Pues la multiforme sabiduría de Dios se da a conocer ahora, porque el misterio se revela mediante el ministerio (o servicio) apostólico del evangelio, διὰ τῆς ἐκκλησίας. Ahora bien, este διὰ τῆς ἐκκλησίας no significa sino lo siguiente: que la Iglesia, mediante el εὐαγγελίζεσθαι y

279. Cerfaux, *Le Christ,* 207; 313, nota 1, afirma que san Pablo no identifica a Cristo y a la sabiduría. Esto es cierto, por cuanto la persona de Cristo no se limita a la esencia de la sabiduría. Pero no es cierto en cuanto san Pablo, según los pasajes citados, considera que en Cristo se manifiesta en nueva forma y está actuando la sabiduría de Dios, la cual sustenta a la creación. Cerfaux, evidentemente, está preocupado de que, mediante la «identificación» de la sabiduría con Cristo, se convierta a éste en magnitud mítica. Pero esto no es posible, si se define debidamente tal «identidad», y no lo es por de pronto porque la «sofía» no es una magnitud mítica ni para san Pablo ni para el judaísmo. La sabiduría es para ambos la esencia real de que Dios es sabio, y este «ser-sabio» se refleja en las obras sabias de Dios, sabiduría de la cual, por ejemplo, el apóstol ha sido hecho partícipe en la medida en que él es capaz de «hablar» sabiduría, véase 1 Cor 2, 6. El concepto de «hipóstasis» para la σοφία τοῦ θεοῦ en los libros sapienciales judíos, y la contraposición de la *sofía* como *hipóstasis* y como «cualidad» divina y humana, no encuentra en los textos ningún punto de apoyo. Al formular todas estas observaciones, debemos ser conscientes de lo rudimentarios e insuficientes que son nuestros conceptos históricos modernos, que se van arrastrando a menudo siglo tras siglo, y que no contienen ninguna visión de la realidad, sino que son (aplíquese esto, por ejemplo, al concepto de «hipóstasis» en tales contextos) puras etiquetas, puros rótulos de ficheros.

φωτίζειν del apóstol, aparece ahora ante los ojos de los poderes del mundo y, por consiguiente, adquiere publicidad cósmica. Esto no nos sorprende ya, después de lo que hemos oído acerca del misterio como Cuerpo de Cristo integrado por judíos y gentiles, 3,6. Y después de lo que se dijo en 2,7 sobre la Iglesia como el ποίημα τοῦ θεοῦ en los cielos y, en 2,20, sobre la οἰκοδομή transcendente en la tierra, no cabe ya duda de que por este διὰ τῆς ἐκκλησίας se entiende la «figura» de la Iglesia en su totalidad, la realidad de la Iglesia entera. La Iglesia es la manifestación de la sabiduría de Dios. Con ella y en ella se manifiesta de nuevo la sabiduría de Dios. Con ella y en ella se manifiesta la sabiduría entre los poderes del mundo. Por consiguiente, con διὰ τῆς ἐκκλησίας no se piensa únicamente en la predicación, ni se piensa tampoco únicamente, como ya expuso frente a esto —por ejemplo Estius— en la *exsecutio mysteriorum*, sino que se piensa en toda la existencia y la vida de la Iglesia. Ella, la Iglesia, hace que en sí y por medio de sí los poderes y autoridades experimenten la sabiduría de Dios, cuya criatura «celestial» y edificio «del cielo» son ellos mismos. Y, así, la Iglesia es el misterio, hecho público, del cosmos.

Finalmente, en nuestro contexto, hay que entender todavía una última cosa sobre el misterio: lo que nos indican los versículos 11 y siguientes. Esta notificación del misterio de Cristo y, por consiguiente, de la sabiduría que en él reina, mediante la manifestación de la Iglesia, corresponde a la orientación, anterior a los tiempos y anterior al mundo, de los eones hacia Cristo Jesús Señor nuestro, en quien ahora tenemos acceso a Dios. Κατὰ πρόθεσιν se refiere a la realidad indicada con la oración de ἵνα γνωρισθῇ... Πρόθεσις tiene sentido transitivo. Τῶν αἰώνων designa el objeto de esta predestinación. Toda la frase no significa «según la eterna predestinación», cosa que por lo demás no se expresa con el genitivo plural y el artículo, sino que en tal caso se diría poco más o menos κατὰ πρόθεσιν αἰῶνος o bien πρὸ χρόνων αἰωνίων, véase 2 Tim 1,9, o también πρὸ τῶν αἰώνων, véase 1 Cor 2,7[280]. El ἐποίησεν no designa la ejecución posterior del propósito, sino el hecho de concebir el propósito[281], de efectuar la predestinación[282]. Podría estar también en su lugar ἣν προέθετο (véase 1,9). El ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ nos permite conocer que Dios efectuó en Cristo Jesús la predestinación —la predestinación antes de todos los tiempos— de los eones, lo mismo que también a «nosotros» nos eligió

280. Véase Eclo 2, 9: εὐφροσύνη αἰῶνος etc; vg traduce con razón en nuestro pasaje: *secundum praefinitionem saeculorum*. Véase también Bieder, ThZ 11 (1955) 334.
281. Así piensan, entre otros, Klöpper, Scott, Staab.
282. Véase von Soden, Wohlenberg, Haupt, Huby, J. Schmid, 233.

antes de la fundación del mundo, 1,4. Dios incluyó desde siempre en su predestinación a los eones (en esa predestinación que él efectuó «en Cristo Jesús»), y por consiguiente la orientó a Cristo Jesús para la plenitud de los eones[283]. Y este Cristo Jesús es «nuestro Señor», el *kýrios* de los cristianos, que también están «en Cristo Jesús», y en él tienen acceso a Dios, de suerte que en ellos ha tenido ya su cumplimiento aquella predestinación de los eones. De este acceso se había hablado ya en 2,18. Ahora se vuelve a mencionar —para caracterizar al κύριος ἡμῶν—, y se hace así con una formulación precisa. Junto a la προσαγωγή aparece la παρρησία. Esta, según 2 Cor 3,7ss y según la transformación que como fondo de todo, ha hecho la apocalíptica judía de un concepto genuinamente griego, significa el comparecer en pie ante el trono de un soberano y juez[284]: ese acto de comparecer que no tiene nada que ocultar y que se presenta libremente ante la visión de la *dóxa* de Dios. Tal «libertad de espíritu» y tal «acceso» libre tenemos ahora en Cristo Jesús, en quien nos hallamos por medio del bautismo, y en quien nos mantenemos por medio de la fe, el amor y la *gnôsis*. «En Cristo Jesús» tenemos nosotros esa confianza, como se añade inmediatamente, ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ. La fe en Cristo Jesús es aquello por lo cual comenzamos a asumir la existencia de la apertura de nuestro ser hacia Dios, esa apertura que se nos dio con el bautismo. La πεποίθησις, la *confidentia* (Ambrosiaster) o *fiducia* (Tomás de Aquino), la confianza que se fía, indica la manera en que la fe, entre otras cosas, se manifiesta[285]. Ahora bien, la πίστις, como ocurre generalmente en san Pablo, es primordialmente obediencia concreta al *kérygma*[286].

Con el v. 11s se termina el ciclo de los enunciados sobre el misterio de Dios y su revelación, sobre la οἰκονομία τοῦ μυστηρίου. Antes

283. Véase que, con ello, Cristo, según los *Hechos de Juan* es, por un lado, πάσης δυνάμεως καὶ ἀγγέλων πάντων καὶ κτισεων λεγομένων καὶ αἰώνων ὅλων πρεσβύτερον καὶ ἰσχυρότερον, c. 104, p. 202, 25ss, y, por otro lado, ἡ πηγή τῆς ἀφθαρσίας καὶ ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων c. 109, p. 208, 6 s, y ὁ θεὸς τῶν αἰώνων c. 82, p. 191, 24s. Véase también la *Oda de Salomón* 7, 11: «Pues él (a saber, 'el padre del conocimiento' = 'la palabra del conocimiento' = 'el que creó la sabiduría y es más sabio que sus obras' = 'el que me creó, antes de que yo fuese' = 'el Señor') es incorruptible, es la plenitud y el padre de los mundos».
284. Véase el artículo παρρησία ThWB V, 869-884 (Schlier).
285. Véase Bauer *sub verbo*. Véase *1 Clem*. 35, 1s: Ὡς μακάρια καὶ θαυμαστὰ τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ, ἀγαπητοί. ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ, λαμπρότης ἐν δικαιοσύνη, ἀλήθεια ἐν παρρησίᾳ, πίστις ἐν πεποιθήσει, ἐγκράτεια ἐν ἁγιασμῷ· καὶ ταῦτα ὑπέπιπτεν πάντα ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν. Véase 26, 1: (δουλεύειν) ἐν πεποιθήσει πίστεως ἀγαθῆς, Sab 3, 9: οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν, καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ· ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ.
286. Véase Schlier, *Kerigma und Sophia:* ZdK (1956) 206-232. Estius dice con razón: *Parit... fides Christi fiduciam impetrandi... ex hoc loco sequitur, fidem et fiduciam non idem esse..., sed hanc ex illa oriri.*

de todo los eones fueron *praefiniti* («predestinados») por Dios en Cristo Jesús, de forma que el πλήρωμα των καιρῶν se realice en él y en su πλήρωμα, la Iglesia, véase 1,10. Antes de todo, como dice san Pablo en 1 Cor 2,7, Dios destinó también «la sabiduría» para nuestra *dóxa*. Nuestra «gloria» se basa en la eterna predestinación de su sabiduría y en la eterna sabiduría de su predestinación. En la creación se manifestó esta eterna sabiduría, el misterio de su eterna predestinación. Pero ante los eones que llegaban fue ocultado este misterio, la sabiduría, quedando oculto en Dios creador. Porque en la *historia* de los eones, esa sabiduría fue rechazada por el cosmos, 1 Cor 1,21, al que ahora representan los «poderes y autoridades». Sin embargo, en Cristo Jesús, que llegó a ser para nosotros la sabiduría, porque él es la sabiduría de Dios (1,24.30), esa sabiduría llegó al mundo, viniendo a él de forma nueva y en nueva figura. Y se descubrió, por la revelación de su misterio, en el servicio del evangelio que presta el apóstol. Ahora bien, la Iglesia es donde esa sabiduría se desvela. Pues ésta, la múltiple o multiforme sabiduría de Dios, la sabiduría anterior al mundo, la sabiduría de la creación, la sabiduría de Cristo, luce finalmente entre los poderes y autoridades de la historia, y luce y resplandece en la Iglesia, la cual se debe enteramente a ella.

Tal interpretación recibe una fundamentación concreta, de carácter histórico-lingüístico, si examinamos las exposiciones del apóstol teniendo en cuenta los antecedentes de las especulaciones del judaísmo tardío sobre la sabiduría, especulaciones que tuvieron gran difusión[287], y que llegamos a conocer por el libro de Job, los Proverbios, el libro de Baruc, los libros de *Henoc*, la *Sabiduría de Salomón*, Filón y otros escritos. Aunque sería difícil probar que hay conexiones literarias entre Pablo y esos escritos, sin embargo las ideas depositadas en ellos —ideas que, desde luego, no eran uniformes— proporcionaron al apóstol, directa o indirectamente, la comprensión previa por la cual tuvo él acceso a las realidades conocidas por él. Pasaremos revista únicamente a unos cuantos rasgos fundamentales de esos enunciados sobre la sabiduría.

La sabiduría es, por excelencia, σοφία τοῦ θεοῦ. No sólo porque Dios es el único que la conoce y que sabe cuál es el camino para llegar a ella, Job 12,13; 28,23; Bar 3,32.37, sino además porque la sabiduría está «junto a él»

287. Véase W. Schencke, *Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenliteratur*, 1913 (= *Videnskapsselskapets Skriften* II. Histor.-Filos. Klasse 1912, n. 61); H. Windisch, *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie, Ntl Studien G. Heinrici su seinem siebzigsten Geburtstag*, 1914, 220-234; R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologes zum Johannesevangelium, Eucharisterion, H. Gunkel zum sechzigsten Geburtstag*, 1923, II, 3-26; W. Bousset-H. Gressmann, *Die Religion des Judentums*, ³1926, 343-346; P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, 1929; W. Staerk, *Die sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit*: ZNW 35 (1936) 232-261; H. Ringgren, *Word and Wisdom, Studies in the hypostatization of divine qualities and functions in the ancient Near East*, 1947, *passim*.

y unida con él de manera muy íntima, y ella participa del saber divino, Eclo 1,1; Sab 8,4. La sabiduría convive con Dios, Sab 8,3s; véase 8,16. Ella es ἡ τῶν θρόνων (τοῦ θεοῦ) πάρεδρος, Sab 9,4; véase *1 Henoc* 84,3; 48,1. Filón se refiere a la sabiduría diciendo que es la madre, mientras que Dios es el padre, *Quod det. pot. insid. sol.* 54; *Leg. alleg.* II, 49; I, 64; *Fug. et invent.* 109. Dios es ἀνὴρ σοφίας, Cherub. 49. Y, así, la sabiduría procede también de Dios, Sab 9,6; 7,25ss, y, como sabiduría celestial, Bar 3,29, es enviada desde el cielo, Sab 9,9s, desde el trono de la gloria, Sab 9,16s.

Pero, por muy íntimamente asociada que esté con Dios y aunque esté a su lado, la sabiduría es criatura de Dios: κύριος αὐτὸς ἔκτισεν αὐτήν, Eclo 1,9. En una plegaria judía se dice acerca de Dios: σὺ γὰρ εἶ ὁ σοφίας πατήρ, *Ap. Const.* VII, 35,10. Véase 36,1. Y Filón la llama: ἡ τοῦ θεοῦ θυγάτηρ, *Fug. et invent.* 50-52. Claro está que descuella por encima de todo el resto de la creación: προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος, Eclo 1,4, y: πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω, Eclo 24,9 y: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αυτοῦ, πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ, Prov 8,22. Filón, que traduce según el texto masorético: ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων, fundamenta este aserto diciendo que la μήτηρ καὶ τιθήνη τῶν ὅλων tiene que ser anterior a todo lo creado, y señala con ello la relación que hay entre la sabiduría y la creación, *Ebriet.* 31; véase también *Virt.* 62; *Quod. det. pot. insid. sol.* 115s; Aristóbulo, Euseb. *Praep. ev.* XIII, 12,10. Esta relación se formula de las maneras más diversas. Y, así, se puede decir sencillamente: ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν, ἡτοίμασεν τοὺς οὐρανοὺς ἐν φρονήσει, Prov 3,19, o: ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον, Sab 9,1s; véase Filón, *Rer. div. her.* 199. En términos estoicos se dice entonces que la sabiduría es ἡ πάντων τεχνῖτις y γενέτις, Sab 7,21.12, y ἡ τὰ πάντα ἐργαζομένη, Sab 8,5. Véase Ps. Clem. *Rec.* 2,12: *cunctorum genetrix*. Pero se describe también con más precisión el proceso de la creación por medio de la sabiduría. La sabiduría, según *2 Henoc* 33,4, es consejera de Dios, según 30,8 (rec. A), donde se interpreta el pasaje de Gn 2,6, Dios ordenó a su sabiduría que creara al hombre. Véase Ps. Clem. *Hom.* 16,11s y *Ap. Const.* VII, 34,6; 37,5 en las plegarias judías. En Sab 9,9 se dice: «Ella conoce tus obras; ella estaba presente cuando hacías el mundo. Ella sabe lo que es agradable a tus ojos, y lo que es conforme a tus mandamientos». Y en 8,4 se dice: Ella está iniciada en el saber de Dios καὶ αἱρετὶς τῶν ἔργων αὐτοῦ. Evidentemente, la relación de la sabiduría con el Creador se concibe como un intercambio recíproco. Dios da órdenes a su sabiduría, la cual luego le da instrucciones[288]. Por de pronto, Job 28,23ss lo tuvo ya presente. Y en 28,27 se dice probablemente: «Entonces la veía él, y la manifestaba (la contaba; Stier); la establecía y la escudriñaba». El Creador, mirando a su sabiduría, escucha sus indicaciones y las traduce en su creación. Precisamente por eso el *sabbat* servirá también, según la oración judía del *sabbat* (*Ap. Const.* VII, 36) εἰς μνήμην... τῆς ὑπὸ σοῦ κτισθείσης σοφίας[289].

288. Véase *Midr. Gen R.* 1, 1: «Dios se fijó en la *torá* y creó el mundo, como un rey que quiere edificar una casa y se lo confía a un arquitecto».
289. Véase W. Bousset, NAG 1915, p. 442s.

Ahora bien, con esto hemos tocado ya un nuevo punto de vista. La creación del Creador y de su sabiduría lleva en sí los rasgos de esta sabiduría y hace que en ella se reconozcan. Así, se dice en Eclo 1,9b: «La derramó sobre todas sus obras, la derramó sobre todos los hombres conforme a su largueza». Véase también Bar(sir) 48,9: *erudis creaturas intelligentia tua et sapientes reddis sphaeras, ut ministrent in ordinibus suis.* Pero esta sabiduría domina también todo el cosmos, Eclo 24,3. Y Sab 8,1 dice: διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος ἐπὶ πέρας εὐρώστως, καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς. Según *1 Henoc*, la sabiduría es juez de toda la tierra, y también en este caso se halla junto al trono de Dios, 84,3; 92,1.

Ahora bien, la sabiduría del Creador y la de la creación está oculta. También esto se afirma en diversos sentidos. Son conocidas aquellas palabras de Job 28,12ss: «Mas ¿dónde se hallará la sabiduría? ¿Dónde está el lugar de la inteligencia? No conoce jamás el hombre el camino hacia ella. Ni se halla en la tierra de los vivientes. El abismo dice: 'No está en mí', y el mar dijo: 'ni conmigo'... ¿De dónde, pues, vendrá la sabiduría? ¿Y dónde está el lugar de la inteligencia? Porque encubierta está a los ojos de todo viviente, y a toda ave del cielo oculta. Muerte y Abismo confiesan: 'De oídas conocemos su fama'. Sólo Dios conoce su camino. Y sólo él sabe dónde se halla...». Y Eclo 1,3 pregunta: «¿Quién es capaz... de sondear la sabiduría?». Véase *Bar(sir)* 14,9; 59,7. Se desarrolla extensamente el tema de que nadie conoce a la sabiduría, en aquella homilía sobre la sabiduría que leemos en Bar 3,9-4,4, y que representa quizás un sermón sobre Jer 8,13-9,24(23), de la lectura para el noveno *ab,* el día en que fue incendiado el templo. Es tanto más importante para la relación que estamos estudiando, por cuanto san Pablo —en 1 Cor 1,17ss y Rom 10,6s— tiene estrechos puntos de contacto con ella, que llegan hasta formulaciones concretas, de tal modo que no podemos menos de aceptar que ha habido influencia literaria[290]. Aunque no se hace hincapié en que los hombres hayan rechazado la sabiduría, lo cual hubiera tenido como consecuencia su ocultamiento, sin embargo, este punto de vista, que corresponde a 1 Cor 1,21, se halla muy acentuado en otros textos. Principalmente en el clamor de las palabras que la sabiduría misma pronuncia en las calles y plazas, Prov 1,20ss. Véase 8,1ss; véase *OdSl* 33. Nuestro enunciado de la Carta a los efesios se halla más cerca, en un aspecto, de *1 Henoc* 42: «Puesto que la sabiduría no encontró lugar donde habitar, se le hizo morada en los cielos. Como la sabiduría viniera a morar entre los hijos de los hombres, y no hallase morada, regresó a su lugar y puso su sede entre los hijos de los hombres, y no hallase morada, regresó a su lugar y puso su sede entre los ángeles». Desde allí se derramará en la era mesiánica, *1 Henoc* 48,1.7; 49,1s; 91,10; 99,10. En *4 Esd* 5,9, una de las características de los últimos tiempos es el ocultamiento de la sabiduría: «Entonces la razón se oculta y la sabiduría huye a su aposento; muchos las buscan y no las encuentran». Véase *Bar(sir)* 48,36.

Claro está, dice otra tradición, que hay *un* lugar en la tierra donde la sabiduría ha puesto su residencia, conforme a la voluntad de Dios, aunque sólo es honrada y amada por algunas personas, que son sus «hijos» (Eclo 4,11; 6,18ss; 14,20-15,8; 53,13-30; Lc 7,35; 11,49). La mencionada homilía de Bar 3,9-4,4 presupone que Israel es el lugar de la sabiduría de Dios en la tierra, aunque —eso sí— Israel abandonó la fuente de la sabiduría y ahora tiene que aprender dónde está la sabiduría. El autor de Eclo 24 piensa, como vemos por los versículos 32ss, que la sabiduría, en forma de βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, de la ley de Moisés, halló en Israel un lugar de descanso, 24,23. Véase *Bar(sir)* 17ss; 59. El autor designa a Israel como la «tienda» (o «tabernáculo») de la sabiduría, principalmente con aquellas palabras que leemos en el versículo 18: ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνήν μου κτλ (=me dio en Israel morada permanente). Como es bien sabido, en Prov 9,1 se habla del οἶκος de la sabiduría, que ella misma edificó sobre siete columnas. Se discute cuál es el significado de estas palabras. Pero, aunque las entendamos como una simple imagen, que se evoca con frecuencia, véase Eclo 24,3ss; 14,20ss; 15,2ss, no cabe duda de que esta «imagen» se interpretó muy pronto en el sentido de que la σκηνή o el οἶκος de la sabiduría es el cosmos. Así lo vemos en Filón, donde el οἶκος τῆς σοφίας es el κόσμος νοητός como la αὐλὴ καὶ βασίλειον... τοῦ πανηγεμόνος καὶ μόνου βασιλέως αὐτοκράτορος, *Congr.* 116s; *Leg. all.* III 152; I 78. En esta «casa», en esta παρὰ τοῦ θεοῦ σκηνή (Ex 33,7), que es la σοφία misma, habita entonces el σοφός, *Leg. all.* III, 46; *Agric.* 65. ¿No sería posible que, puesto que Israel fue designado como σκηνή de la σοφία, esta imagen adquiriese pronto un sentido más intenso, de manera análoga a la interpretación dada por Filón, sobre todo en relación con las especulaciones sobre la Jerusalén preexistente y escatológica, que es la «nueva casa» a la que todos están «invitados»? (*1 Henoc* 90,29.34; 53,6). Esto sería digno de tenerse en cuenta en relación con la ἐκκλησία en Ef 3,10, por medio de la cual se llegó a conocer la σοφία, la cual es también un οἶκος, 2,20[291]. Véase también la *Asunción de Moisés* 1,11ss.

Con esto se ha aclarado una serie de concepciones de la *sofía*, que proceden de diversas tradiciones de las especulaciones judías sobre la sabiduría y que se hallan dispersas en sus textos. Estas especulaciones pudieron —como quien dice— hallarse al alcance del pensamiento del apóstol, pudieron ser seleccionadas e interpretadas por él, y utilizadas para expresar lo que él quería decir de la sofía, en las reflexiones que hace en Ef 3,8ss: la sabiduría del Creador y de la creación, el ocultamiento de la sabiduría ante los poderes, su manifestación en Israel, es decir, en la Iglesia, que es su casa —la casa de la sabiduría—. A esto se añade lo que resalta indirectamente de 3,8ss, pero que es también afirmado directamente por el apóstol, como vimos: la conexión íntima entre Cristo y la *sofía*, conexión que cuenta también con un conocimiento previo de origen judío. No nos referimos únicamente a la cuestión, todavía no aclarada, de las relaciones entre el *lógos* y la *sofía* en Filón[292], sino que nos referimos principalmente a las relaciones entre el Hijo del hombre y la sabiduría en el libro del *Henoc etiópico*. La sabiduría se manifestará con Aquel que, desde Is

290. Véase E. Peterson, *1 Kor 1, 18f. und die Thematik des jüdischen Busstages,* B 32, 1951, 97-103.

291. Véase también la oda a la *sofía* en los *Hechos de Tomás* 5, p. 109, 1ss, donde un sirio posterior cambió las palabras: ἡ κόρη τοῦ φωτὸς θυγάτηρ para que dijesen: La Iglesia (mi Iglesia) es la hija de la luz.

292. Véase su equiparación en Filón, *Leg. alleg.* I, 65; *Somn.* I, 75; *Migr. Abr.* 40.

11,3, es su sede y su dispensador[293]. De él se dice en 46,3: «Este es el Hijo del hombre, que tiene la justicia, en el que habita la justicia, y que revela todos los tesoros de lo que está oculto». El, a quien Dios escogió, antes de que fuera creado el mundo, para ser la luz de los pueblos y la esperanza de los afligidos, «ha revelado la sabiduría del Señor de los espíritus». El «conserva la suerte (el κλῆρος) de los justos», *1 Henoc* 48,1ss; y en 49,1ss se dice: «Pues la sabiduría es como agua derramada, y la gloria no cesa nunca en presencia de él (el Señor de los espíritus), de eternidad en eternidad. Porque él es poderoso sobre todos los misterios de la justicia, y la injusticia pasará como sombra... Pues el Elegido se halla ante el Señor de los espíritus, y su gloria es de eternidad a eternidad, y su poder es de generación en generación. En él habita el espíritu de la sabiduría y el espíritu de aquél que da inteligencia, y el espíritu de la doctrina y del poder, y el espíritu de los que durmieron en justicia. El juzgará las cosas ocultas...». Véase 92,1, donde la sabiduría es juez. Es bien sabido que el Hijo del hombre del *Henoc etiópico* está relacionado con Adán como hombre primordial *(Urmensch)*. Este último aparece también, quizás, en Job 15,7s y Ez 28,12ss, y las dos veces en relación con la sabiduría. En todo caso, Pesiq 36b contiene el pasaje, muy corrompido, de Ez 28,12: «Tú eres... modelo de belleza. En Edén, el jardín de Dios, estabas lleno de sabiduría», y se lo aplica a Adán: «¿Quién es el sabio? Ecl 8,1. Esto se refiere al primer hombre, de quien se ha escrito: Tú eras el sello de la perfección, lleno de sabiduría, y acabado de hermosura, Ez 28,12...»[294].

293. Véase también H. Ludin Jansen, *Die Henochgestalt*, 1939, 90s. H. Windisch, en la obra citada, p. 228s, llama la atención sobre el hecho de que, según el texto de los LXX de Miq 5, 2: καὶ αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος y del Sal 109, 3: ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου (ἐξ-)εγέννησά σε, en los cuales textos se habla de que el Mesías tuvo origen antes del mundo, y que posiblemente son una aproximación de la figura del Mesías a la de la sabiduría en Prov 8, 22; Eclo 24, 9, se trata quizás de una aproximación pretendida por el traductor. Sería posible también que san Pablo, «en la fusión que hace de la figura del Mesías con la de la sabiduría, se halla visto movido a hacerlo por el Sal 110 según el texto de los LXX», tanto más que el Sal 110 tiene su peso en Ef 1, 19-21 y Cor 1, 15ss. En efecto, ambos —la sabiduría (Sab 9, 4.10) y Cristo— se sientan juntos al trono.

294. En la tradición cristiana se pueden observar los siguientes vestigios de una *sofía*-cristología: además de las Cartas a los efesios y a los colosenses, 1 Cor 1, 21.24.30; 2, 6ss; 2 Cor 4, 4ss; Rom 10, 6ss, hay que mencionar 1 Cor 10. Así como en este pasaje se dice que Cristo, como la πνευματικὴ πέτρα, acompañó al pueblo por el desierto, así también lo hizo la *sofía* en Sab 10, 17s; 11, 1ss, que según Filón *Leg. alleg.* II, 86 es la πέτρα, que por otra parte es equiparada con el πρεσβύτατος τῶν ὄντων λόγος θεῖος, *Det. pot. ins. sol.* 115ss. A este mismo contexto de una especulación judía sobre la *sofía*nos conduce también el *Pastor* de Hermas o sus fuentes. En la *s.* 9, 12, 2 se dice del υἱὸς τοῦ θεοῦ como πέτρα, que εἰ πάσης τῆς κτίσεως αὐτου προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτὸν γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ. Este Hijo, según *s.* 9, 14, 5 es el sustentador de la creación: καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει. Pero es también el πνεῦμα, que según *s.* 5, 5, 2; 9, 1, 1 es el Hijo, a quien se designa como Creador del mundo y anterior al mundo: *s.* 5, 6, 5. Ahora bien, este mismo πνεῦμα, según s. 9, 1, 1 existe ἐν μορφῇ τῆς Ἐκκλησίας, la cual según *v.* 2, 4, 1 es también preexistente y por amor de ella fue creado el mundo, *v.* 1, 1, 6. Ahora bien, la Iglesia, según *v.* 1, 3, 4, que es un himno allí citado, y cuyo lenguaje nos recuerda la Carta a los efesios, fue

Pero, además de estos elementos particulares de la especulación judía sobre la sabiduría, la sabiduría preexistente y la creación, el ocultamiento de la sabiduría ante el mundo, la revelación de la sabiduría en Israel, la sabiduría y el mesías, ¿no existe también el motivo de importancia decisiva en nuestro pasaje de Efesios, el motivo que no sólo se sugiere mediante las exposiciones de Ef 3,8-11, sino que además se expresa en la designación de la *sofía* como πολυποίκιλος: a saber, que la sabiduría ejerce su actividad salvífica en manifestaciones que se revelan sucesivamente y en diversas formas? ¿Existe también de ello una precomprensión en la especulación judía sobre la sabiduría? En la colección de papiros mágicos editada por Preisendanz, se encuentra —como mostró ya Peterson[295]— una oración judía que tiene puntos de contacto con el libro de la Sabiduría. Representa —en doble recensión— una oración del προπάτωρ Adán en la que pide ἐν ὥρᾳ ἀνάγκης su salvación de la ἐξουσία δαίμονος ἀερίου καὶ εἱμαρμένης (!) (n. I 215s). Adán es salvado, haciéndosele subir al cielo, lo cual significa una vuelta al paraíso, con lo que adquiere al mismo tiempo su σοφία y δύναμις, de la cual se dice: καὶ κύριος ἐπεμαρτύρησεν τῇ σοφίᾳ σου καὶ κατηυλόγησέν σου δύναμιν (n. I 210s). En vez de esto se dice en la otra recensión (n. IV 1205s): καὶ ὁ κύριος ἐπεμαρτύρησέ σου τῇ σοφίᾳ, ὅ ἐστιν Αἰών. Por consiguiente, su sabiduría misma es un eón. Véase Iren. I 14. Ahora bien, con esta especulación, de inclinaciones gnósticas, sobre la *sofía*, se halla íntimamente relacionada otra especulación, de carácter más judío, que hallamos en el libro de la Sabiduría. En Sab 10,1 leemos: αὕτη πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου, μόνον κτισθέντα διεφύλαξεν καὶ ἐξείλατο αὐτὸν ἐκ παραπτώματος ἰδίου, ἔδωκέν τε αὐτῷ ἰσχὺν χρατῆσαι ἁπάντων. Véase Preisendanz I n. I 211s. Pero la salvación del *protóplaston*, a quien se sacó de su caída, es sólo el comienzo de la actividad salvífica de la *sofía*, que se extiende a los tiempos primitivos, a los tiempos de los patriarcas y a los tiempos de Moisés. Son salvados seis justos. El himno,

creada, lo mismo que la creación, por la sabiduría de Dios: Ἰδοὺ ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ὁ ἀοράτῳ δυνάμει κραταιᾶ καὶ τῇ μεγάλῃ συνέσει αὐτοῦ κτίσας τὸν κόσμον καὶ τῇ ἐνδόξῳ βουλῇ περιθεὶς τὴν εὐπρέπειαν τῇ κτίσει αὐτοῦ, καὶ τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι πήξας τὸν οὐρανὸν καὶ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ ὑδάτων καὶ τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, ἣν καὶ ηὐλόγησεν, ἰδοὺ μεθιστάνει τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὰ ὄρη καὶ τοὺς βουνοὺς καὶ τὰς θαλάσσας, καὶ πάντα ὁμαλὰ γίνεται τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ, ἵνα ἀποδοῖ αὐτοῖς τὴν ἐπαγγελίαν, ἣν ἐπηγγείλατο, μετὰ πολλῆς δόξης καὶ χαρᾶς, ἐὰν τηρήσωσιν τὰ νόμιμα τοῦ θεοῦ, ἃ παρέλαβον ἐν μεγάλῃ πίστει. En el *v.* 2, 1, 1 Hermas considera que la anciana que es la Iglesia, es la sibila, como quien dice: la forma romana de la sabiduría.

Posteriores huellas de la conexión entre la sabiduría y Cristo las encontramos en Just. *Dial.* 61, 1: ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, ἥτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ ἀρχιστράτηγον ἑαυτόν λέγει, ἐν ἀνθρώπου μορφῇ φανέντα τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ.

Véase *Dial.* 34, 2; además, la adición siríaca a los *Hechos de Tomás* 50 y *passim*, donde el sirio católico transforma las plegarias e himnos a los Achamoth para aplicárselos a Cristo. En *Const. Ap.* VII, 35, 10 etc., el reelaborador cristiano de las plegarias judías ha referido la *sofía* a Cristo.

295. Véase E. Peterson, *La libération d'Adam de l'*Ἀνάγκη: RB 55 (1948) 199-214.

completo en sí, termina en 11,1 con aquellas palabras: Εὐόδωσεν τὰ ἔργα αὐτῶν (de los israelitas que hasta entonces habían permanecido mudos, pero que ahora alababan a Dios) ἐν χειρὶ προφήτου ἁγίου. Hay también otro pasaje que contempla una actividad salvadora de la *sofía*, pasaje que está formulado de manera típicamente cósmica. En un himno de alabanza de la sabiduría: una composición que rompe el contexto y en la que, en medio de muchas caracterizaciones estoicas, se llama a la sabiduría, sucesivamente: μονογενής, πολυμερής, se dice así: μία δὲ οὖσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὑτῇ τὰ πάντα καινίζει καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει, 7,27. Se hacen dos enunciados sobre la *sofía*, y el primero de ellos contiene a su vez dos motivos: 1) ella, la «única», es capaz de todo, y ella, que descansa en sí inmutablemente, lo crea todo nuevo; 2) ella proporciona amigos de Dios en todas las generaciones, porque sin cesar está penetrando en almas santas. ¿Qué antecedentes tienen estos enunciados? En general, podemos afirmar que aquí se asocia la doctrina estoica del Dios único que cumple diversas funciones o todas las funciones y que se muestra así como *el Dios único* —en sentido superlativo—, aunque tiene muchos nombres, con la convicción judía de la «sabiduría» que interviene sin cesar en la historia. Pero se pueden decir cosas más concretas. Para ello hemos de examinar más detenidamente el concepto de πολυποίκιλος.

Πολυποίκιλος es término raro. Corresponde al término πολύμορφος, de uso más frecuente, y que forma pareja con πολυώνυμος. Y, así, la Vulgata, en nuestro pasaje, traduce πολυποίκιλος por *multiformis*[296]. Πολύμορφος y πολυώνυμος, en la teología helenística sobre los eones, sirven para designar la multitud de formas y de nombres del *único* Dios. Por lo que respecta a πολυποίκιλος, se emplea de manera muy característica, cuando se hace uso de él en la esfera religiosa. En el verso final del sexto himno órfico a Protogónos, es decir, a Fanes, se hace a éste la siguiente invitación: βαῖνε γεγηθὼς ἐς τελετὴν ἁγίαν πολυποίκιλον ὀργιοφάντης (*Orph. hymn.* 6,11). Esta τελετή del himnario órfico no es específicamente órfica, sino que, como se dice en *Orph. hymn.* 54,7; 35,7, es una πάνθειος que conoce un πολυποίκιλος λόγος, 61,4. La esencia de esta πολυποίκιλος τελετή no consiste en introducir en la consagración a muchos dioses, sino en la consagración al único Dios, que se manifiesta en muchos dioses. Por consiguiente, πολυποίκιλος se refiere aquí a la múltiple manifestación de la única esencia divina. Esto, por un lado, se puede entender en el sentido en que se refiere a Sárapis, en la obra de Elio Arístides (E. Arístides, *Orat.* XLV εἰς Σάραπιν 22) o en sus fuentes[297]. En

296. Véase Iren. I, 4, 1, donde, además del *pléroma*, se habla del πολυμερὲς καὶ πολυποίκιλον πάθος de la *sofía*. En *Nonn.* 7, 23 se llama al Αἰών: ποικιλόμορφος.

297. Véase *Diod. Sic.* I, 25; Mart. *Capella* II, 43. En Pap. Leid., A. Dieterich, *Abraxas*, 1891, 177, 24 se invoca a Sárapis como πολυύμνητε... κοσμοκράτωρ. Véase *ibid.*, 191, 11s: τὸν ἀόρατον, καὶ πολυμερῆ, τὸν ἕνα καὶ πανταχῆ. En *Corp. Herm.* V, 10a (Scott I, 102, 26ss) se dice del hecho de que él es ὁ ἀσώματος, ὁ πολυσώματος, μᾶλλον δὲ παντο[ς]σώματος: διὰ τοῦτο αὐτὸς ὀνόματα ἔχει ἅπαντα, ὅτι ἑνὸς ‹αὐτοῦ πάντα› ἐστὶν πατρός. καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ. En los magos de Hipólito IV, 35, 5 (p. 62, 7) se invoca a una diosa de múltiples formas: Γοργὼ καὶ Μορμὼ καὶ Μήνη κὶ πολύμορφε. En *Test. Sal.* c. 15 surge durante el

ella se dice de Sárapis: πάντα αὐτὸς εἷς ὤν, ἅπασιν εἷς ταὐτὸν δυνάμενος, es decir, «en todo es él el único; como único es capaz de hacer lo mismo que todos los demás juntos» (E. Arístides II 359 § 24 Keil). En otro pasaje se dice: «Tan a menudo se transforma él en auxiliador que salva» (στρέφεται στροφάς) § 26,6. Por consiguiente, se dice que es εἷς Σάραπις, porque no hay δύναμις de los demás dioses que Sárapis no pudiera realizar también, y que él no realice también de hecho, transformándose con sus δυνάμεις. Sárapis es aquí el único en sentido superlativo. No puede negarse la relación con Sab 7,27. Pero existe, además, otro sentido de πολυποίκιλος = πολύμορφος, a saber, el sentido que se hace patente en la relación con la teología helenística acerca de Isis y que se ha condensado, por ejemplo, en aquellas palabras de Apuleyo, *Met.* XI, 5, 762: *Isis, deorum dearumque facies uniformis, cuius nomen unicum, multiformi specie*[298]. Por consiguiente, esta multiformidad no significa sólo la multiplicidad en las acciones de la única divinidad, sino también la multiplicidad de sus manifestaciones (y nombres), a pesar de la unidad de su ser. Es bien sabido que hay conexión entre Isis y la sabiduría judía. No sólo muestran rasgos particulares comunes, sino que además a Isis, por ejemplo en la letanía de Isis del *Pap. Oxyrh.* 1380, se la llama ἐπίνοια, πρόνοια, φρόνησις, lo cual no se deriva de la tradición egipcia[299]. Y, así, no hay que suponer que la figura de la sabiduría, en Job y en los Proverbios, proceda de modelos egipcios[300], pero es probable que el autor de Sab conociera las Isisaretalogías, y que él, por contraste con ellas, cantara las alabanzas de la *sofía* para mostrar que la sabiduría de Israel poseía los méritos que se ensalzaban en Isis. Y entonces es muy posible que aquella sorprendente fórmula que leemos en Sab 7,27 sea una contraposición a la *multiformis Isis*[301]. Es bien sabido que Sárapis e Isis podían

hechizo un demonio femenino que es llamada μυριώνυμος. Y este demonio femenino dice de sí misma: ἐγὼ μὲν μεταβάλλομαι ὡς θεὰ λεγομένη, καὶ μεταβάλλομαι πάλιν καὶ γίνομαι ἕτερον εἶδος ἔχουσα... ἐγὼ παρακαθέζομαι τῇ σελήνῃ καὶ διὰ τοῦτο τρεῖς μορφὰς ἔχω. Véase c. 4. Es Isis, la diosa de la luna, degenerada. Véase el demonio con dos figuras en los *Hechos de Tomás* 43, p. 160, 15. 17ss; 44, p. 161, 14s.

298. Véase *ibid.* 22, 801: *multinominis;* Plut. *Isid. et Os.* 79, 372 E: μυριώνυμος, *ibid.* 67, 377 F. CIL X 3800 dice así: *una quae es omnia dea Isis*, véase *P. Oxyr.* XI 1380. También en otras partes lleva Isis una serie de nombres. Véase Nilsson II, p. 549s; 601; 604; A.D. Nock, *Conversion*, 1933, 150. En la magia egipcia, Isis es invocada como diosa de la luna, con las siguientes palabras: ἐπικαλοῦμαί σε πάνμορφν καὶ πολυώνυμον δικέρατον θεὰν Μήνην, ἧς τὴν μορφὴν οὐδὲ εἷς ἐπίσταται, πλὴν ὁ ποιήσας τὸν σύμπαντα κόσμον Ιαω, ὁ σχηματίσας 'σέ'εἰς τὰ εἴκοσι καὶ ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου, ἵνα πᾶσαν ἰδέαν ἀποτελέσῃς καὶ πνεῦμα ἑκάστῳ ζώῳ καὶ φυτῷ νείμῃς, Kenyon, *Greek Pap.* I, p. 108 en Reitzenstein, IEM, p. 173. Véase, además, W.L. Knox, JThSt 38 (1937) 230-237; Id., *St. Paul and the Church of the Gentiles*, 1939, 55-81; R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, 1901, 104s; IEM, p. 171ss; J. Pascher, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ, 1931, 60-105; J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandrien*, 1922, 56, nota 4.

299. Véase R. Reitzenstein, *Poimandres*, 44s.

300. Véase Ringgren, *loc. cit.*, 145ss.

301. Tal sospecha se confirma por el hecho de que Filón identifique a la sofía celestial con el hombre rimordial *(Urmensch*, Gén 2, 8) y la denomine πολυώνυμος, *Leg. alleg.* I, 43; *Conf. ling.* 411. Uno de sus nombres, además de ἀρχή y εἰκών, es: ὅρασις θεοῦ, que es casi un epíteto de Israel. Véase también *Const. Ap.* VII, 36, 2; VIII, 15, 7 a propósito de Israel.

permutarse. En un pasaje en que se recogen las palabras de Elio Arístides a Sárapis § 17ss, vemos detrás de la *sofía* a Isis.

Si está en lo cierto la sospecha con respecto a Sab 7,27, entonces surge la pregunta de si la formulación paulina de Ef 3,10 no es a su vez una respuesta directa a tales ideas judías, más bien en consonancia con Lc 11,49 (véase Mt 23,34), donde la sabiduría, según una afirmación que ella hace de sí misma, envía estos profetas y apóstoles, lo cual, según san Mateo, que pone estas palabras en labios de Jesús, y que seguramente tiene un tenor más original, dice así: «profetas, sabios y escribas»[302]. Lo peculiar de la fórmula de Ef 3,10 es que Pablo, por un lado, frente a la teología helenístico-oriental de Isis-Eón, ve a la sabiduría de Dios revelándose en actos de la historia de la salvación que van sucediéndose unos a otros, pero, por otro lado, la ve manifestarse encarnarse no sólo en una serie de personas inspiradas, sino también —hablando formalmente— en «seres» divinos. No sabemos si, al hacer esta asociación, pudo enlazar ya con una precomprensión de imágenes judías y helenístico-(gnósticas), pero podríamos quizás sospechar que ocurrió tal cosa, en relación con el desarrollo gnóstico de la especulación sobre Adán, teniendo en cuenta principalmente que en otros pasajes de Colosenses y Efesios encontramos ya tal gnosis judía. Desde el punto de vista de la forma, se halla muy cerca del pensamiento paulino aquella difusa frase de la gnosis simoniana, según la cual se dice de Simón, ὑπὲρ πάντα δύναμις, que es: φανέντα Ἰουδαίοις μὲν ὡς υἱόν, ἐν δὲ τῇ Σαμαρείᾳ ὡ πατέρα, ἐν δὲ τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν ὡς πνεῦμα ἅγιον, ὑπομένειν δὲ αὑτὸν καλεῖσθαι οἵῳ ἂν ὀνόματι καλεῖν βούλωνται οἱ ἄνθρωποι (Hipólito VI, 19,6, p. 147,6ss; Iren. I, 23,1)[303]. Claro está que esta frase gnóstica ha renunciado necesariamente, de manera significativa, a la sucesión histórico-salvífica y se aproxima así a la teología pagana de los

302. Véase también Lc 7, 35 = Mt 11, 19. Un desarrollo de la idea que se encuentra ya en Sab 7, 27, pero un desarrollo en sentido gnóstico, lo constituye —como es sabido— la teoría de las pseudoclementinas (Ps. Clem.) acerca de la revelación periódica del profeta divino actuante ya en Adán. Y, así, se dice en Ps. Clem. *Hom.* 3, 2 (p. 64, 5ss): ὅς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει μέχρις ὅτε ἰδίων χρόνων τυχών, διὰ τοὺς καμάτους θεοῦ ἐλέει χρισθείς, εἰς ἀεὶ ἕξει τὴν ἀνάπαυσιν. οὗτος ἄρχειν τε καὶ κυριεύειν πάντων τῶν ἐν ἀέρι καὶ γῇ καὶ ὕδασιν τετίμηται·...

Véase *Hom.* 17, 4, 3, p. 230, 22ss; 18, 13, 5ss, p. 247, 21ss; *Recogn.* II, 22; I, 34.52; II. 47s; Epifanio 30, 3 (ebionitas); 53, 1, 8 (sampseos, elcasaítas); véase Hipólito, *El.* IX, 14, 1 (p. 252, 20ss). Véase también Jerónimo, *In Is.* IV a propósito de 11, 2 (IV, p. 156) del *Evangelio de los hebreos: factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus profetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.* También según Orígenes, *In Joh.* II, 12, 87 (p. 67, 19ss) y *Hom. in Jer.* XV, 4 (p. 128, 26), etc., al Espíritu santo se le llama la Madre de Cristo en el *Evangelio de los hebreos.* Véase *Libro de Juan* § 78 (Lidzb., p. 83s); § 90 (p. 93).

303. A propósito de la gnosis basilidiana, véase Hipólito *El.* VII, 20, 3s (p. 196, 1ss); a propósito de la gnosis, más tardía, del árabe Monoimos, *ibid.* VIII, 12, 6s (p. 232,20).

dioses. En la vinculación actual, prestará servicio, además, a la teología del docetismo. Pero, con eso, estas palabras señalan la otra dirección en la que se recogió y se elaboró en la gnosis la idea de la «multiformidad» del único Redentor[304].

Suponemos que una interpretación judeo-gnóstica de la teología Isis-Eón debió de ser la que al apóstol, en Ef 3,8ss, no sólo le proporcionó la denominación πολυποίκιλος, sino que además le comunicó las imágenes para que él hablara objetivamente de la esencia y destino de la sabiduría de Dios, sabiduría que es variable, y que, no obstante, es una sola. El esquema del eón, en la Isis mítica, interpretado y transmitido a través de la teología sapiencial judía, teología que va transformándose en gnóstica, permitió al apóstol san Pablo asumir en el concepto, a la luz crítica de Cristo, aquella trasformación del ser real de la sabiduría de Dios. La σοφία τοῦ θεοῦ, dice él a los cristianos recientes de la Frigia occidental, mediante la alusión que se encierra en el término πολυποίκιλος, es en realidad algo así como aquella Isis-Sofía que lleva en sí misma todas las energías y que ayuda en todo, que varía su manifestación y que, no obstante, sigue siendo *una sola* «diosa» o «hipóstasis», con la que sueñan judíos y gentiles. Es un ser divino y no sólo una «cualidad». Pero aquello que se vislumbra en Isis y en la Sofía judía, eso es verdaderamente —por otra parte— la esencia de Dios, que en la economía de la gracia se revela sucesivamente en diversas figuras y formas: como sabiduría predestinada, como sabiduría de la creación, en Cristo que es la Sabiduría, y finalmente en la Iglesia como sabiduría, *multiforme specie,* y no obstante la única sabiduría: en Cristo. Claro está que el apóstol no pensaba ni decía lo que se pensaba y se decía de Isis o de la sabiduría judía. El apóstol pensaba y hablaba de la eterna predestinación de la sabiduría de Dios, en la sabiduría del Creador; él pensaba y hablaba de la sabiduría que había estado oculta y que había vuelto a revelarse en Cristo Jesús; él pensaba y hablaba de la sabiduría que se había manifestado en la Iglesia. Pero el apóstol pensaba y formulaba todo esto utilizando los conceptos previos que se habían formado en los ambientes helenísticos, judíos y gnósticos, y en las nociones que habían nacido de esa precomprensión. El apóstol pensaba dando respuesta a las cuestiones que se habían suscitado en tal manera de pensar y corrigiendo los resultados a que había llegado ese pensamiento. El apóstol pensaba y expresaba la revelación en el «lenguaje» de la época.

Los cristianos procedentes de la gentilidad y que habitaban en las regiones del Oriente, han oído hablar ya otra vez, en esta carta, acerca de la οἰκονομία de la gracia concedida al apóstol: saben que esa gracia le fue concedida a él y a los demás apóstoles y profetas, mediante revelación, y que él ha trasmitido esa gracia, y saben con qué fin la ha anunciado él a los gentiles: en último término, para que por medio

304. Véase L. Cerfaux, Rech. Sc. Rel. 16 (1926) 499: «Si les renseignements d'Irénée lui viennent de source, ce qui semble fort probable, il nous faisait imaginer que les Simoniens chantaient en l'honneur de leur héros quelque hymne pareil à celui, que l'on avait composé pour les mystères d'Attis».

de la Iglesia, que se debe a ella, aparezca ahora ante el mundo —en forma nueva— la sabiduría de Dios. «Por lo cual» —se dice en el v. 13— «os pido que no desmayéis», ni siquiera cuando yo sufro. El διό habrá que referirlo a todo lo que se ha dicho antes, si en esta petición se ve la reanudación de lo que se había comenzado a decir en el v. 1, o en todo caso es una referencia a la cuestión del cautiverio, que allí se había tocado, y a lo que se había expuesto en el capítulo 2. Puesto que se trata de semejante economía de la gracia, tal como había sido expuesta anteriormente, entonces ni siquiera las tribulaciones actuales del apóstol deben desalentar a los lectores, tanto más que (y ésta es una segunda razón que se deduce de la primera y que muestra cierta conexión con el versículo 12) esta revelación del misterio y, por tanto, sus padecimientos (los padecimientos del apóstol) significan la gloria de ellos, los actuales paganocristianos, que son miembros de su cuerpo. En tal interpretación se presupone que el apóstol pide a sus *lectores* que no desmayen[305], y no —como piensan algunos expositores[306]— que pide a *Dios* que él, el apóstol, no desmaye. La segunda razón, que se añade en la oración de atracción de relativo, debe entenderse en el sentido de 2 Cor 1,6; 4,10ss; 12,15; Flp 1,19ss; 2 Tim 1,10ss; Col 1,24. Claro está que los padecimientos del apóstol de los gentiles son una tentación para su entendimiento natural porque hacen pensar que Dios estuviera contra él y contra su obra, y que por tanto estuviera también contra ellos, véase 1 Pe 4,16. Naturalmente, sólo se puede hablar así cuando no se ha comprendido el verdadero sentido del sufrimiento, cuando no se sabe que precisamente las tribulaciones del apóstol, como reproducción y complemento de los padecimientos de Cristo, y como aceptación de las tribulaciones escatológicas, prestan servicio a la ἐκκλησία como Cuerpo de Cristo y proporcionan a los cristianos no sólo consuelo y salvación, sino también el gusto anticipado de la gloria escatológica[307]. Y, así, les pide el apóstol μὴ ἐγκακεῖν ante la tentación que susciten en ellos sus tribulaciones: las tribulaciones de Pablo. 'Εγκακεῖν significa «desanimarse», «desfallecer», «cansarse», etc. No es posible deslindar exactamente los significados. En 2 Tes 3,13; Gál 6,9, este término aparece más bien en sentido de «cansarse» y «fatigarse»; en 2 Cor 4,1.16 y, seguramente, en nuestro pasaje, tiene más bien el sentido de «desmayar», véase *2 Clem.* 2,2. Una cosa suele ir acompañada de la otra y la tiene como

305. Así piensan, por ejemplo, Crisóstomo, Teodoreto, Ecumenio, Teofilacto, Ambrosiaster, Tomás de Aquino, Brenz, Estius, Bleek, Beck, von Soden, Meyer, Westcott, Robinson, Huby, Dibelius y otros.
306. Así piensan Orígenes, Teodoro de Mops., syr[pe], Jerónimo, von Harless, Hofmann, Wohlenberg, Loisy, Goodspeed y otros.
307. Véase el artículo θλῖψις ThWB III, 139-148 (Schlier).

consecuencia. La recta inteligencia de todo lo que está sucediendo ahora, del gran movimiento y apertura de la gracia de Dios, el recuerdo de la nueva manifestación de la sabiduría de Dios —ahora en la Iglesia, el conocimiento de que en esa proyección de luz sobre el misterio de Dios, no sólo se hallan comprometidos ellos con todo su ser y toda su existencia, sino que también él, el apóstol, se halla al servicio, mediante su evangelio y sus padecimientos, de esta aurora en que resplandece la «doxa», debe quitar de sus ánimos el desmayo que les hace cansarse, y el cansancio que a su vez les hace desmayar. Esto es lo que el apóstol le pide a Dios.

I.6: *3,14-19 Oración para que los creyentes lleguen al conocimiento perfecto*

14. **Por esta causa doblo mis rodillas ante el Padre, /**
15. **del cual toma nombre toda paternidad en cielos y**
16. **tierra, / a fin de que os conceda, según las riquezas de su gloria, el ser fortalecidos con poder en el hombre**
17. **interior por medio de su Espíritu, / y que Cristo, por la fe, habite en vuestros corazones; a fin de que, estando**
18. **vosotros arraigados y cimentados en amor, / seáis capaces de comprender con todos los santos, cuál sea la anchura,**
19. **y longitud, y altura, y profundidad, / y de conocer el amor de Cristo que sobrepuja a todo conocimiento; para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios.**

Con el mismo τούτου χάριν, con que el apóstol había comenzado su oración de súplica en 3,1, introduce ahora sus palabras, cuando se dispone a expresar su petición. Por eso, el τούτου χάριν se referirá de nuevo a lo expuesto antes del capítulo 3, y no a lo que se dijo en 3,13 ó en 3,2-12. Tan solemne como la petición misma es ya la expresión utilizada por Pablo para significar la acción de orar: «Por esta causa doblo mis rodillas ante el Padre, del cual toma nombre toda 'paternidad' en cielos y tierra...». Es un giro bíblico-litúrgico. A propósito de κάμπτω τὰ γόνατα véase Rom 11,4; 14,11; Flp 2,10 y LXX 1 Re 19,18; 2 Re 1,13; Is 45,23; Dan 6,11 Θ; 1 Crón 29,20; *1 Esd* 8,70; *3 Mac* 2,1 (R). El absoluto πατήρ se precisa más diciendo que del Padre (ἐξ οὗ), no «por él» (ὑφ' οὗ), en el sentido de «según él», toma nombre toda familia (πατριά) celestial y terrenal. En los LXX, el concepto de πατριά[308], de donde san Pablo lo ha tomado

308. Véase Bauer *sub verbo*, ThWB V, 1017-1021 (Schrenk).

evidentemente, no es un concepto claro y distinto. Pues, por un lado, designa a la familia o linaje, Ex 12,3; Núm 32,28; Jdt 8,2.18; Tob 5,12, etc., y por otro lado es un concepto más amplio que οἶκος y que designa, por ejemplo, la unión de varias familias, 1 Crón 23,11, y a veces designa también la gran familia o clan, Ex 6,17.19; véase también Lc 2,4: ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ. Pero puede utilizarse también en el sentido de pueblo y nación, 1 Crón 16,28; Sal 21,28; 95,7; Jer 25,9; Ez 20,32 Θ; Hech 3,25; véase ya Pind. *Pyth*. 8,38; Hdt. 1,200, etc. En realidad san Pablo piensa en el «pueblo» o «familia» de los cielos, que muy significativamente se mencionan aquí en primer lugar, en los órdenes o familias de ángeles, como se presuponen en *1 Henoc* 69,3s; 71,1; 106,5. En el ambiente rabínico, al mundo de los ángeles se le llama alguna vez «la familia de arriba», que se contrapone a Israel o a las naciones, que son «la familia de abajo». Así se dice, por ejemplo, en *Berakot* 16b: «Sea tu voluntad, oh Yahvé, Dios nuestro, tú que estableces la paz en la familia de arriba y entre los discípulos de los maestros que se ocupan de su *torá*». Véase *Sanh*. 38b; 98b; *Midr. Ps*. 11, § 6 (51a), etc. Claro está que esa familia recibe el nombre de פַּמַלְיָא =servidumbre. Para ella, Dios no es el אָב, sino el בַּעַל הַבַּיִת =amo de la casa[309]. Por consiguiente, nuestro juego de palabras («Padre», «paternidad»=familia) no tiene aquí ningún punto de apoyo, sino que se basa en el griego (πατήρ, πατριά). Pero ¿por qué, en nuestro contexto, se le llama a Dios, expresamente, «Padre» y por qué se hace referencia a toda «paternidad» celestial y terrenal? Evidentemente, por la misma razón por la que en 3,9 se hablaba expresamente de él como Creador: para salir al paso de un malentendido de carácter gnóstico[310]. Esta oración de súplica se dirige a Dios, que es el Padre de todos, y a quien todo, ya en su nombre, está refiriéndose como a Padre. Por consiguiente, a Dios, que es πατήρ no sólo como Redentor sino también como Creador. A él deben también su existencia, como su denominación misma lo indica, todos los ángeles, que no fueron creados por el dios judío o por el demiurgo, sino por el Dios único, junto al cual no hay ningún otro dios. Claro está que todo esto no es más que una observación secundaria. Y, desde luego, es una garantía contra cualquier interpretación gnóstica.

Tan solemne como la introducción a la petición es la petición en sí misma. Se expresa en tres oraciones finales: en los versículos 16.18.19b. La primera oración de ἵνα tiene tres miembros: el κραταιωθῆναι unido mediante un quiasmo con κατοικῆσαι y la oración de participio ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι...; la segunda oración de

309. Véase Str.-B. III, 594; I, 743s; Bietenhard, 117s; E. Lohmeyer, *Das Vaterunser*, 1946, 86s; H. Odeberg, *The View*, 20.
310. Véase ya Estius *sub loco*.

ἵνα tiene dos miembros paralelos: καταλαβέσθαι y γνῶναι. El apóstol, en todas estas palabras, pide a Dios un don. El ἵνα δῷ ὑμῖν corresponde al ἵνα... δῴη ὑμῖν de 1,17. Y si en este último pasaje se hablaba de que el πατὴρ τῆς δόξης concediera su don a los miembros de las comunidades, ahora se reflexiona también sobre la δόξα de Dios. La gloria divina es la fuente y la norma de sus dones y de su acción de dar. Pues el κατά tiene el sentido de «en la medida de» y «en virtud de» su δόξα[311]. Aquello que el apóstol pide para sus cristianos procedentes de la gentilidad, brota del «esplendor del poder divino» y corresponde a él, y es un poquito de poder y luz de la plenitud que él posee. De qué se trata en concreto, es algo que se explica primeramente en dos infinitivos epexegéticos y en una oración de participio. El apóstol ora a Dios para que haga poderosos a los cristianos, literalmente: para que «lleguen a ser poderosos en poder». A propósito de δυνάμει κραταιωθῆναι véase Lc 1,80: πνεύματι κραταιοῦσθαι. En vez de esta expresión, se podría también haber formulado como en Col 1,11: δυνάμει δυναμοῦσθαι o como en Ef 6,10: ἐνδοναμοῦσθαι. Véase también *1 Henoc* 45,3: «Su espíritu se robustecerá en su interior». Pero ¿en qué sentido deberán fortalecerse? La respuesta es: εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον. No está todavía clara del todo la historia del concepto ὁ ἔσω ἄνθρωπος[312]. La realidad expresada por este concepto no es, desde luego, «el ser pensante y el ser moral que hay en el hombre, según la terminología platónica», como pensaba von Soden. Sino que el ἔσω ἄνθρωπος es el «hombre interno» o, mejor, «el hombre interior», que como tal no llega a ser nunca un hombre «exterior» sino que está admirablemente enraizado y crece «en lo humano». Podemos afirmar también que el hombre interior es el hombre bien cimentado y que vive con arreglo a esta sólida cimentación. Así es, por un lado, según Rom 7,22, el hombre original, es decir, el hombre en cuanto criatura, que se halla en conflicto constante con el hombre preso en la ley del pecado, y que como tal no existe nunca. Por otro lado, el hombre interior es el hombre creado en el bautismo, el «hombre nuevo», Col 3,9s; Ef 4,24, que está amenazado constantemente por la σάρξ, pero que está preservado también por el πνεῦμα, por medio del cual fue creado, Gál 5,16ss. Según 2 Cor 4,14ss, el hombre interior va creciendo en δόξα, en medio de los padecimientos y del desgaste del hombre «exterior». En 1 Pe 3,4 se le llama ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος. Y la súplica que el apóstol dirige a Dios es que este hombre creado por el *Pneûma* y conservado por él, es decir, nosotros, como ese hombre «pneumá-

311. Estius: *secundum immensam largitatem ac bonitatem suam, in qua glorificatur*.
312. Véase ThWB I, 366, 12ss (Jeremias); II, 696s (Behm).

tico», lleguemos a ser poderosos. Pero ¿qué es lo que a ese hombre le puede hacer poderoso? Precisamente el *Pneûma*, por el cual él surgió, el *Pneûma* que le conserva y que le renueva sin cesar dentro de la unidad pneumática de la Iglesia. Véase 1,3.17; 2,18.22; 4,3.23.30; 5,18; 6,17s; 2 Cor 1,22; 5,5; Rom 5,5; 8,9, etc. Pero, para que Dios nos conceda gratuitamente este fortalecimiento del hombre «interior», nuevo y oculto, que no es una parte de nosotros, sino que somos nosotros mismos como bautizados e impregnados y sustentados por el *Pneûma*, hay que reunir otra condición: κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, v. 17a. Κατοικῆσαι es una especie de aposición a κραταιωθῆναι y tiene sentido explicativo[313]. El πνεῦμα y el «Cristo en nosotros» se encuentran también yuxtapuestos en Rom 8,9s. Pero el Cristo que habita en nuestros corazones, se concibe en nuestro pasaje de manera distinta a Rom 8,10; Gál 2,20, donde ἐν ἐμοί Χριστός se refiere a la inhabitación de Cristo con ocasión del bautismo, el Cristo que sin cesar habita dentro de nosotros. En efecto, en Efesios, se dice también de qué manera llega Cristo a habitar en nosotros: διὰ τῆς πίστεως. La fe hace que nuestro corazón sea morada de Cristo. En el corazón de los creyentes, en ese corazón en que habita Cristo, el «hombre interior» llega a ser poderoso por el Espíritu. Fijémonos en el triple paralelismo del enunciado: 1) el paralelismo del πνεῦμα θεοῦ, que fortalece al hombre interior, y de la πίστις, la cual hace que Cristo habite en nuestros corazones. En la fe se abre el hombre al Espíritu de Dios. Por medio del Espíritu se enciende la fe; 2) el paralelismo del ἔσω ἄνθρωπος y de Cristo en nosotros. El fortalecimiento del hombre interior se realiza en, con y mediante la habitación de Cristo por medio de la fe. El ἔσω ἄνθρωπος se robustece con la habitación de Cristo, y Cristo viene a habitar con el hombre interior que hay en nosotros y que va fortaleciéndose. La habitación de Cristo no es (sólo) un fenómeno psicológico, sino primordialmente un fenómeno existencial; 3) el paralelismo entre el ἔσω ἄνθρωπος y la καρδία. En efecto, el hombre interior, como nos muestra también 1 Pe 3,4, es el hombre de corazón, es decir, su dimensión es la del corazón.

Así que la petición del apóstol ha tenido hasta ahora el siguiente objeto: que Dios, por la plenitud de su poder y su esplendor, haga que el hombre interior, el hombre de corazón, engendrado en el bautismo, se robustezca por medio del Espíritu de tal manera que, en la fe, abra su corazón a Cristo, que quiere tener en él su morada. Claro que se añade algo más. Este hombre interior, que somos nosotros en Cristo, se robustece en aquellos que están ἐν ἀγάπῃ ἐρριζώμενοι καὶ

313. Véase Kähler, Wohlenberg *sub loco*.

τεθεμελιωμένοι[314], v. 17b. La fe y el amor forman también aquí un conjunto, como en Gál 5,6. Los participios están coordinados con los infinitivos, y como suele hacer Pablo, continúa con esos participios libres lo que ha expresado en el verbo en modo finito, véase Ef 4,1ss; Col 3,16s; Flp 1,29s; 2 Cor 9,11; Rom 12,9ss, etc.[315]. Por consiguiente, el hecho de que el creyente se encuentre arraigado en el amor es, en realidad, un don que se pide a Dios. Los dos participios acentúan la firmeza inquebrantable de quien se halla arraigado en el amor[316]. El hombre interior es fortalecido por el *Pneûma* allá donde el hombre, en la fe, se abre a Cristo, y donde está cimentado y consolidado en el amor. Ese hombre, que tiene su dimensión en el corazón, crece por medio del *Pneûma* en fe y en amor incansable y firme.

Sin embargo, lo que aquí se pide no es propiamente lo que el apóstol quiere de veras para sus cristianos. En nuestro pasaje ocurre lo mismo que en 1,15ss: la fe y el amor son únicamente los preámbulos para el don que se pide propiamente. No por eso la fe y el amor son en menor grado dones de Dios, como ya hemos visto. Pero el verdadero don que el apóstol pide a Dios es, como en 1,17s, la *gnôsis* (el «conocimiento»). El hombre interior debe fortalecerse; nosotros hemos de fortalecernos en el hombre interior. ¿Para qué? Para ser capaces de conocer. Es muy importante que aquí se confirme que, para san Pablo, más allá de la fe y del amor, existe el conocimiento. San Pablo sabe que la existencia cristiana no se colma en la fe y en el amor, y mucho menos en la fe sola. Pero es también importante que el conocimiento al que el apóstol se refiere, no sólo presupone la fe y el amor, sino también la *gnôsis* del hombre interior fortalecido en la fe y el amor por medio del *Pneûma*. San Pablo podría haber dicho: el conocimiento del hombre τέλειος o πνευματικός en el sentido en que él lo entiende, véase 1 Cor 2,6ss; 3,1ss; 8,1ss; 13,2. Scott tiene razón al reconocer en estas palabras una oposición y una defensa. La llamada gnosis se caracteriza, entre otras cosas, por hacer caso omiso de esos fundamentos. La petición suplicando el conocimiento tiene dos partes. En primer lugar, es decir, en el v. 18, el apóstol pide a Dios que fortalezca a los cristianos en el hombre interior, a fin de que ellos sean capaces de comprender, con todos los santos, «cuál sea la anchura, y

314. ʽΡιζόω = hacer echar raíces, consolidar, véase Col 2, 7: ἐν Χριστῷ junto a ἐποικοδομούμενοι y βεβαιούμενοι. Θεμελιόω = cimentar, establecer firmemente, véase 1 Pe 5, 10 junto a στηρίζω, σθενόω, Col 1, 23 junto a ἑδραῖοι; véase *P. Herm. v.* 1, 3, 2; 3, 13, 4; 4, 1, 4. Véase ThWB III, 63s (K.L. Schmidt).

315. Bl.-Debr. § 468, 2.

316. Véase Tomás de Aquino *sub loco: Unde sicut arbor sine radice, et domus sine fundamento de facili ruit, ita spirituale aedificium nisi sit in charitate fundatum et radicatum, durare non potest.*

longitud, y altura, y profundidad». Evidentemente, estas cosas no son fáciles de conocer, y desde luego no se comprenden por sí mismas[317]. Y, evidentemente, se trata de un conocimiento que los cristianos deben compartir con otros, es decir, que hay que compartir con «los santos». No se trata de un conocimiento privado ni de un conocimiento de conventículo. Si se conoce, entonces se conoce lo que «los santos» han conocido ya, y se conoce juntamente con ellos. En este contexto, οἱ ἅγιοι son probablemente los miembros de la Iglesia, todos los cuales —como escuchamos en 4,13— han de llegar a la unidad de la fe y del conocimiento. En san Pablo, καταλαμβάνεσθαι, en conexión con γνῶναι, se encuentra también únicamente en Flp 3,10.12s. En este último pasaje se ve claramente que se trata de una comprensión total, en el sentido de la experiencia que se percata de algo totalmente[318]. Frente a esto no tiene importancia alguna, ni aquí ni en Ef 3,18, el hecho de que καταλαμβάνεσθαι, en parte de su historia, proceda principalmente del estoicismo, y que en él signifique un conocimiento claro y cierto. Naturalmente, el «comprender» al que aquí se refiere san Pablo, incluye también un conocimiento claro y cierto. Pero no es ésta la nota decisiva en el concepto paulino[319]. Sino que,

317. A propósito de ἐξισχύειν véase Eclo 7, 6 v. l.; Jos. *Bell.* 1, 451, etc.

318. Véase Jn 1, 5: καταλαμβάνειν; 1, 10s: γνῶναι y παραλαμβάνειν.

319. Es tarea absurda el tratar de convertir al apóstol san Pablo en estoico, como ha intentado Dupont de vez en cuando. Precisamente en el caso de καταλαμβάνειν, Dupont, *Gnosis*, 501ss, podemos ver cómo el origen de un concepto no decide, ni mucho menos, sobre el sentido en que dicho concepto se ha utilizado. Lo que significa en este caso «comprender» depende de lo que se comprenda. Lo vemos por el empleo que hace Filón del lenguaje. Pues, como Dupont mismo nos enseña, Filón utiliza el concepto estoico de καταλαμβάνειν para corregir a la teología estoica. Ahora bien, con esta corrección se rompe precisamente el concepto estoico, y se rompe por el contenido que se trata de comprender y por la forma de comprenderlo. Y ese contenido es el Dios de Filón: un concepto que no procede del estoicismo, sino del antiguo testamento, tal como lo entendía la conciencia mistérica del helenismo. Lo que decimos de Filón se aplica en sentido análogo a Pablo, y en nuestro pasaje o en nuestra carta se aplica también a sus adversarios: aquellos «gnósticos» de una gnosis judeo-helenística cuyos vestigios hemos encontrado ya con alguna frecuencia en nuestro estudio. Aunque καταλαμβάνειν haya desempeñado en el estoicismo un gran papel, ni esos gnósticos ni Pablo entienden por ese concepto lo mismo que entendían los estoicos. No lo comprenden tampoco en la misma forma. Y, por eso, no tienen el mismo concepto de «comprender» que tenían los estoicos. El «universal» gnóstico y el paulino, que tal vez se indique con una fórmula que sea semejante formalmente: τί τὸ πλάτος κτλ., no sólo son objetivamente diferentes entre sí, sino que además se diferencian —ambos— del «universal» estoico. Claro está que el universal a que se refieren los gnósticos y el universal que san Pablo tiene en perspectiva poseen, desde luego, en común, frente al universal estoico, la nota 1) de que se trata de la universalidad de «poderes», 2) de que el acceso al universal es un acceso existencial (se revela en la obediencia), 3) de que la revelación del universal es revelación de la salvación. Precisamente por esta cercanía formal entre uno y otros, Pablo puede tener una confrontación con los gnósticos en este punto y en otros puntos. Pablo comparte con ellos ciertas

según san Pablo, el conocer es —más que nada— un descubrimiento interior existencial, una «experiencia» entendida en sentido existencial, no psicológico). Esto no sólo se desprende del mencionado pasaje de la Carta a los filipenses, sino también de las palabras que siguen en nuestro texto en el v. 19, como veremos en seguida. Sin embargo, donde más claramente se ve el sentido de καταλαμβάνεσθαι es en Col 2,2, por cuanto este verbo significa aquí γνῶναι. Porque en dicho pasaje se describe el conducir a la ἐπίγνωσις del misterio de Dios o de Cristo como introducción εἰς πᾶν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως. Ahora bien, la πληροφορία τῆς συνέσεως presupone el consuelo del corazón y que se está firmemente arraigado en el amor. Es la pleroforía del entendimiento que se adquiere en la experiencia. Es la plenitud del entendimiento que se adquiere con la revelación de lo que se intuye en el camino de la renovación del acto existencial.

Pero, ¿qué es lo que los cristianos deben comprender? La respuesta es extraña: τί τὸ πλάτος καὶ μῆκος καὶ ὕφος καὶ βάθος. Evidentemente, se trata de una fórmula[320]. De ella temía ya Teodoreto que fuera utilizada por los herejes que constituían una amenaza para las comunidades. Sea lo que fuera, es más importante qué es lo que el apóstol quería darnos a entender con ella. El Ambrosiaster la considera meramente como una descripción de la *immensitas dei*[321]. Otros ven en esta fórmula una indicación de la οἰκονομία τοῦ θεοῦ o del misterio de Cristo. Otros, finalmente, creen que en ella se indica el amor de Cristo[322]. Todo esto, desde determinados puntos de vista, no es incorrecto. Pero la cuestión es si el apóstol, al utilizar la fórmula, se refería a esas magnitudes generales. Y otra cuestión es por qué el apóstol llegó a utilizar tan extrañamente esas circunlocuciones generales, siendo así que hubiera podido utilizar sencillamente los correspondientes sustantivos. Para san Pablo, esta fórmula debió de llevar inherente una referencia a la salvación en la que él pensaba.

cuestiones, aunque las respuestas que él da son radicalmente distintas de las de ellos. Quien no lo vea así, está haciendo caso omiso de una faceta esencial de la teología paulina. La diferencia fundamental entre san Pablo y los gnósticos, en nuestro pasaje, consiste en que aquella universalidad de los poderes —según san Pablo— tiene su fundamento en Cristo y, por tanto, únicamente en Cristo se comprende salvíficamente. Está bien claro que tal comprensión del universal en Cristo no sólo no se comprende exhaustivamente en la racionalidad del concepto estoico de καταλαμβάνειν, sino que queda desfigurada precisamente por su racionalidad.

320. Así pensaba ya Teodoro de Mops. (Swet I, p. 161).

321. Así, por ejemplo, Efrén, Crisóstomo, Ecumenio, Teofilacto, y, entre los exegetas más modernos, Erasmo, Cornelius a Lapide, Estius, Harless, Bisping, Bleek, Klöpper, Haupt, Knabenbauer, Robinson, Henle, Belser, Meinertz, Vosté, Huby, Rendtorff, J. Schmid, 237, Percy, 310; Warnach, 63, nota 69, Mussner, 74.

322. Así, por ejemplo, Calvino, Meyer, Abbot, Scott.

A mi entender, hay tres imágenes con las que está asociada nuestra fórmula, u otra fórmula análoga a la nuestra, abreviada casi siempre para que no contenga más de dos o tres dimensiones. Con esta fórmula 1) se designa el universo o también el cosmos de los astros, cuya contemplación proporciona al οὐρανοβατῶν el conocimiento de Dios. Ahora bien, en esta fórmula se mencionan únicamente, en la mayoría de los casos, ὕφος y βάθος, que son términos que proceden de la astrología. Véase Rom 8,38s. Algunas veces aparecen también, juntamente con ellos, los conceptos *latitudo, longitudo, altitudo* u otros semejantes. Una vez aparecen en Plutarco, *De facie in orbe lunae* 25 (Moral. 539A) ὕφη-βάθη y πλάτος-μῆκος. Tal designación del universo lleno por la divinidad, cuya contemplación enciende en el «observador del cielo» el conocimiento de Dios, desempeña un papel en la filosofía estoica popular, pero emerge también en el *Corp. Herm.* X, 25; véase XI, 19s[323]. Dupont piensa[324] que san Pablo pudo haber adoptado de manera libre tal fórmula estoica, para expresar con ella «la idea de la totalidad». Sin embargo, esto se podría afirmar, a lo sumo, de sus adversarios de Colosas, ya que para ellos, pero no para san Pablo, el universo (τά πάντα) como tal y la comunicación con él tendrían significación salvífica. Para ellos, en la utilización de esta fórmula, podría haber desempeñado también un papel el hecho de que, en la filosofía estoica, μῆκος, πλάτος, βάθος, en este orden o en otro diferente, definían el σῶμα y, en sentido más general, el στερεόν. Luego, esta definición podrían aplicárse también al universo, ya que éste es para ellos un cuerpo cósmico. Pero, para san Pablo, el universo como tal no es ya un lugar de salvación, ni siquiera el universo junto a Cristo, sino únicamente «en» Cristo, y, con toda seguridad, el conocimiento del universo no es lo que él pide a Dios, de manera central, para los miembros de la Iglesia. Aunque para él lo universal hubiera resonado formalmente en la fórmula, cosa que es casi evidente, sigue en pie la cuestión de saber de qué universal se trata.

Nuestra fórmula, o una forma reducida a tres dimensiones, 2) está asociada con la imagen de una οἰκοδομή celestial y una ciudad celestial, formando con ellas un cubo[325]. Y, así, se dice de la Jerusalén

323. Véase también Eclo 1, 3: ὕφος οὐρανοῦ καὶ πλάτος γῆς καὶ ἄβυσσον καὶ σοφίαν τίς ἐξιχνιάσει; véase también *Misná Ḥagiga* II, 1: «Quien ande cavilando sobre cuatro cosas: qué es lo que está arriba, qué es lo que está debajo, qué es lo que está delante (= antes del primer día de la creación), y qué es lo que se encuentra detrás, para ese tal hubiera sido mejor no venir al mundo». Testimonios análogos en Bietenhard, 87s.89.95.

324. Dupont, *Gnosis,* 476ss.

325. Véase R. Reitzenstein, *Poimandres,* 25, nota 1; IEM, 235, nota 1; E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, 1926, 250, nota 3; ThWB I, 515s (Schlier). En forma parecida, N.A. Dahl, *Das Volk Gottes,* 258s; A. Wikenhauser, 188, nota 48; R. Asting, 108; von Soden, Dibelius *sub loco.*

celestial en Ap 21,16: τὸ μῆκος καὶ τὸ πλάτος καὶ τὸ ὕψος αὐτῆς ἴσα ἐστίν. Y en el *P. Herm. v.* 3,2,5 se dice acerca de la Iglesia: ἐν τετραγώνῳ... ᾠκοδομεῖτο ὁ πύργος. Se presenta a la Iglesia como un edificio celestial de cuatro caras, y ésta recibe también predicados cósmicos en otros pasajes del *Pastor* de Hermas. Lo mismo hay que decir de *b BB* 75 b y de *P^esiq* 143a. En este último escrito se habla de la longitud, anchura y altura de Jerusalén[326]. A este propósito hay que mencionar también la fórmula mágica del Pap. IV, 968-972: ἀνοιγήτω μοι ὁ οἶκος τοῦ παντοκράτορος θεοῦ Αλβαλαλ, ὁ ἐν τῷ φωτὶ τούτῳ, καὶ γενέσθω φῶς πλάτος, βάθος, μῆκος, ὕφος, αὐγή, καὶ διαλαμφάτω ὁ ἔσωθεν, ὁ κύριος Βουήλ Φθα[327]. La salvación, aquí, se entiende como un cubo de luz abarcante. Tal interpretación de la fórmula que aparece en Efesios, donde la Iglesia es οἰκοδομή o también πόλις en los cielos, y donde se trata en realidad del conocimiento de la misma, es más obvia que la imagen estoica de un *universum.* La cosa está clara. El apóstol pediría entonces para sus cristianos el conocimiento (la «gnôsis») de la ciudad celestial que llena el universo en todas sus dimensiones: de esa ciudad celestial en la que ellos moran ya en la tierra, desde su bautismo, pero a la que deben conocer cada vez más, a fin de quedar integrados en todo el *pléroma* de Dios, que es también la Iglesia, 1,23.

Pero habrá que preguntar si no es tal vez más obvia otra interpretación que no contradiga esta última, pero varíe decisivamente de ella, y se ajuste mejor, no sólo en general sino teniendo en cuenta el v. 19 en particular. Es 3) la interpretación de la que ya san Agustín dice que algunos dan, y que él mismo desarrolla con frecuencia, pero sin conocer las relaciones entre las imágenes utilizadas[328]. Según esta interpretación, la fórmula significa la cruz de Cristo. Pero, según los vestigios que se conservan de una antigua tradición, vinculada a veces, y otras veces sin vinculación con nuestro pasaje de Efesios, habrá que decir más bien que con esta interpretación se hace referencia a Cristo como *Anthropos* que abarca al mundo entero y que se halla en la cruz que también lo abarca. Los tres testimonios principales se encuentran en a) los *Hechos de Andrés (Mart. Andr. prius)* c. 14, p. 54s. En este escrito, dice Andrés al contemplar la cruz que han erigido para

326. Véase Str.-B. III, 849s.

327. H.L.Knox, 192, nota 1, cree que Ef 3, 18 o su utilización en un sermón es la fuente de la fórmula mágica y no —lo que, desde luego, nadie afirma— lo contrario. Las razones que el autor aduce —«there is no reason for such a fourth dimension in magic»— son bastante generales.

328. *Epist.* 112, 14; 120, 26.36; *Tract. in Jo* 118; *De doctrina christ.* 2, 41. En la ulterior tradición de esta interpretación hallamos nombres como Tomás de Aquino, Brenz, Estius, etc.

él: γνωρίζω σου τὸ μυστήριον δι' ὃ καὶ πέπηγας· πέπηξαι γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ ἵνα τὰ ἄστατα στηρίξῃς· καὶ τὸ μέν σου εἰς οὐρανοὺς ἀνατείνεται ἵνα τὸν ἀνθρώπ ‹ου› (ἄνω ?) λόγον σημαίνῃς· τὸ δέ σου ἥπλωται δεξιᾷ καὶ ἀριστερᾷ ἵνα τὴν φοβερὰν... δύναμιν τροπώσῃ καὶ τὸν κόσμον συναγάγῃς εἰς ἕν· τὸ δέ σου πέπηκται εἰς γῆν, ἵνα τὰ εἰς γῆν... συνάψῃς τοῖς ἐπουρανίοις. La cruz, que se extiende en todas las dimensiones y en la que se unen el cielo y la tierra, es el μεχάνημα σωτηρίας τοῦ ὑφίστου, que abarca y une al mundo entero. b) Los *Hechos de Pedro* (*Mart. Petri*, c. 9) c. 38, p. 94: Pedro, crucificado cabeza abajo, señala con su cabeza al Adán —hombre primordial caído, que de esta manera es levantado de nuevo en Cristo. Περὶ ὧν ὁ κύριος ἐν μυστηρίῳ λέγει· 'Εὰν μὴ ποιήσητε τὰ δεξιὰ ὡς τὰ ἀριστερὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ ὡς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἄνω ὡς τὰ κάτω καὶ τὰ ὀπίσω ὡς τὰ ἔμπροσθεν, οὐ μὴ ἐπιγνῶτε τὴν βασιλείαν. Estas palabras del Señor proceden quizás del llamado *Evangelio de los egipcios*, que data de los alrededores del año 120 d.C. Véanse también los *Hechos de Felipe* c. 140, p. 74, 8s; 20ss. En estas palabras se mencionan la longitud, altura, profundidad y anchura, y por cierto como las dimensiones del cuerpo cósmico del Cristo-Adán en la cruz. c) En Ireneo V, 17,4 se dice: *Hoc ergo Verbum* (véase Jer 23,29) *absconditum a nobis manifestavit... ligni dispositio* (ἡ τοῦ ξύλου οἰκονομία). *Quoniam enim per lignum amisimus illud, per lignum iterum manifestum omnibus factum est, ostendens altitudinem et longitudinem et latitudinem* (τὸ ὕφος καὶ μῆκος καὶ πλάτος ‹καὶ βάθος›) *in se: et (quemadmodum dixit quidam de senioribus) per extensionem manuum, duos populos ad unum deum gongregans...* La palabra oculta de Dios —se trata del *firmum verbum Dei, quod per lignum negligenter amiseramus*— se ha revelado ahora por la cruz de Cristo, de la que pende el cuerpo de Cristo. Esa misma cruz nos muestra las dimensiones a las que se extiende, y en ella Cristo, al extender sus manos, une entre sí a los judíos y gentiles y los une a unos y otros con Dios, hacia quien —según Ireneo— señala la κεφαλή. Tal vez se interpreta aquí libremente nuestro pasaje de Efesios. Pero Ireneo conoce ya por tradición esta interpretación. De todos modos, hay que tener en cuenta que el orden de sucesión de las dimensiones es distinto al de la Carta a los efesios, y falta probablemente βάθος. Pero también en otras partes utiliza Ireneo esta tradición. En *Epid.* 34, Cristo es «la Palabra del Dios omnipotente», que penetra conjuntamente en todos nosotros y de esta manera abarca al mundo, su anchura y longitud, su altura y profundidad. Esta palabra del Creador, que abarca al mundo, se hizo visible en Cristo clavado en la cruz, donde nos mostró que «él es quien ilumina las alturas, es decir, el cielo, y desciende hasta las profundidades, hasta los sillares firmes de

la tierra, y el que se extiende por las superficies desde el oriente hasta el occidente y desde el norte hasta el sur, abarcando todas las latitudes, y convocando de todas partes a lo disperso, para que llegue al conocimiento del Padre»[329].

Esto bastaría. La cuestión es saber si tales imágenes no se hallan también detrás de Ef 3,18 y, entonces, nuestra fórmula se refiere al Cristo en la cruz, al Cristo que lo abarca todo, y a quien los cristianos deben conocer. Esto se hallaría también en consonancia con lo que se dice en Ef 2,14-16, donde —como vimos— el σῶμα τοῦ Χριστοῦ en la cruz es, al mismo tiempo, la ἐκκλησία *in nuce*. Pablo quiere decirnos entonces: pido a Dios que haga capaces a los cristianos de Asia Menor de comprender, juntamente con la Iglesia universal, cuál es su esperanza: aquel cuerpo de Cristo en la cruz, ese cuerpo universal que lo abarca todo y que une a judíos y gentiles. Partiendo de tal interpretación del v. 18b se comprende también mejor la continuación, que leemos en el v. 19a. Esta contiene otra indicación de lo que debemos conocer. No se puede decir sin más cuál es la relación mutua entre estos dos enunciados paralelos. Pero quizás debamos suponer que el v. 19a supone una intensificación de lo que se dice en el v. 18. El γνῶναι corresponde al καταλαβέσθαι. Lo que debemos conocer es τὴν ἀγάπην... τοῦ Χριστοῦ. Este ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ es, indudablemente, el amor de Cristo que se menciona en 5,2.25[330]: el amor de la entrega de Cristo por nosotros y por la Iglesia, véase Gál 2,20; Rom 8,37, que —según 2,4— es al mismo tiempo el amor de Dios, véase 2 Tes 2,16. Es un amor incesante de Dios o de Cristo, véase Rom 5,5; 8,35.39; 2 Cor 5,14; Col 1,13; (2 Tes 3,5). De este amor se dice en nuestro texto que sobrepuja la *gnôsis* que lo conoce. Τῆς γνώσεως es genitivo de comparación. Pero ¿quiere esto decir que la *gnôsis* que se implora para los cristianos es una *gnôsis* pequeña? Desde luego, no. Lo que tienen que saber los cristianos es que el amor de Cristo que hay que conocer —y γνῶναι tiene aquí el sentido de «experimentar», al que nos hemos referido—, es más que todo conocimiento y, por consiguiente, es más que el conocimiento del amor de Cristo. Es superior —sobrepuja— a todo amor experimentable de Cristo. Este conocimiento conoce lo que supremamente es incognoscible, porque sobrepuja y desborda todo conocer. Este conocimiento que el apóstol implora, termina en el amor, que se sustrae a toda

329. Véase el Adán que en su nombre abarca todo el mundo, en *2 Henoc* 30, 8ss; además *Or. Sib.* II, 24ss: αὐτός δὴ θεός ἐσθ' ὁ πλάσας, τετραγράμματον 'Αδάμ, τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ οὔνομα πληρώσαντα, ἀντολίην τε δύσιν τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον... Véase también Hipolito, *Antichr.* 61 (I, 2, P. 42, 14-27).

330. Así, con razón, Dupont, *Gnosis*, 522s, contra Prucker; lo mismo que Prucker opinan von Soden y otros.

capacidad de abarcamiento. El v. 19a es, realmente, una intensificación de lo que se dice en el v. 18. El conocimiento que el apóstol implora, se dirige a dos cosas: tiene por objeto, en primer lugar, el cuerpo unificador de Cristo en la cruz como razón de la esperanza de los cristianos, y tiene por objeto, en segundo lugar, el amor mismo de Cristo. Y, no obstante, los dos se hallan íntimamente relacionados: el amor de Cristo se incorpora —adquiere cuerpo— en el cuerpo de Cristo en la cruz, ese cuerpo que es la Iglesia *in nuce*. Este cuerpo de Cristo en la cruz, que se extiende en todas dimensiones, y al que hay que conocer, es la presencia del amor de Cristo, que sobrepuja todo conocimiento. Este amor de Cristo, que con su sobreabundancia se sustrae a toda comprensión, y que no obstante debe ser comprendido, es la esencia del cuerpo de Cristo en la cruz, que abarca a todo el mundo. Y este conocer que el apóstol implora, va de lo uno a lo otro, y de esta manera se convierte en un conocimiento cada vez más profundo.

Partiendo de aquí se comprende también el v. 19b, que indica cuál es la meta de este conocer y, por tanto, la intención suprema de la súplica del apóstol. La frase está clara, después de todo lo que hemos dicho antes sobre πληροῦσθαι y πλήρωμα. La petición formulada por el apóstol se encamina a que los cristianos procedentes de la gentilidad sean asumidos en el *pléroma* de Dios; a que ellos —podríamos decir sencillamente— sean «llenados»[331]. Pero este ser llenados es posible únicamente en la plenitud de Dios, en su «plenitud» plena y que hace plenos. Aquí vemos otra vez con claridad cómo el comprender y el conocer significan un acontecimiento existencial. ¡En él se revela la plenitud de Dios! Al experimentarse íntimamente una dimensión que abarca al mundo entero (la dimensión del cuerpo de Cristo en la cruz y de su ser, del amor de Cristo), se revela la plenitud de Dios, la cual consiguientemente —lo experimentamos así conjuntamente— es el amor de Cristo. Si llegamos a adquirir conciencia íntima del superabundante amor de Cristo, entonces estamos «llenos», se nos ha revelado la plenitud de Dios y, con ello, la plenitud por excelencia. Pero en este lugar se ve también con claridad que ese conocer existencial al que se refiere el apóstol tiene presupuestos existenciales. Porque recordémoslo bien: la oración paulina tiene por objeto —digámoslo así— un acontecimiento extenso y escalonado: Dios, su *Pneûma*, la inhabitación de Cristo en nuestros corazones, el fortalecimiento del hombre interior, la fe, el amor infranqueable, la comprensión del cuerpo de Cristo en la cruz como cuerpo cósmico, el conocimiento del incomprensible amor de Cristo, la entrada en el *pléroma* de Dios. En la fe y en el amor se revela el conocimiento del

331. Véase O. Casel, ALW I, 1950, p. 50.

amor de Cristo y, así, la vida plena. La *gnôsis* por la que ora el apóstol, es el movimiento en el que la existencia se mueve de la fe al amor y del amor a la fe, hacia la experiencia del incomprensible amor de Cristo, que constituye el fundamento de todo. Como tal, la *gnôsis* (y podríamos añadir dirigiéndonos a los gnósticos, la *gnôsis*, pero no absoluta, es decir, desligada de la fe y el amor) es la entrada en el *pléroma*, es la «plenitud».

I.7 *3,20-21 Doxología*

20. **A aquel, pues, que es poderoso para hacer muchísimo más de todo lo que pedimos o pensamos, según el poder que**
21. **obra en nosotros, / a él sea la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús, por todas las generaciones del eón de los eones. Amén.**

Con la perspectiva de la plenitud termina la oración del apóstol y, con ello, la primera parte de la carta. Sólo que esta perspectiva y toda la acción de Dios que la hizo posible, exige ahora aquello con lo que comenzó toda la primera parte: la alabanza. Y, así, la primera parte de la carta termina con una doxología. Esta, en relación con otras doxologías paulinas (Gál 1,5; Rom 9,5; 11,33ss; Flp 4,20; 1 Tim 1,17), representa una extensa aclamación litúrgica según el esquema: τῷ δυναμένῳ... δόξα, que reaparece también en Rom 16,25ss; Jds 24s; *Mart. Polyc.* 20,2. Tal aclamación sirve para «coronar» una lectura[332].

Se acentúa intensamente —teniendo en cuenta todo lo que se ha expuesto hasta ahora— lo incomparable del poder de Dios. Por tres veces se caracteriza a ese poder como algo que rebasa toda medida: ὑπὲρ πάντα = muchísimo más que todo, ὑπερεκπερισσοῦ compuesto de ὑπέρ y ἐκ περισσοῦ, véase 1 Tes 3,10; 5,13 v. 1; *Test. XII Jos.* 17,5 = en demasía abundantísima, y ὧν (=τούτων, ἃ) αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν. La capacidad y poder de Dios y su actuación lo sobrepujan todo. Sobrepasa abundantísimamente todo lo que podemos pedir y entender. Véase Flp 4,7. Es el poder que actúa en nosotros, como se describió en 1,19. A ese poder superpoderoso de Dios le corresponde la gloria que resplandece eternamente en la Iglesia y en Cristo Jesús. A él le corresponde, porque es su gloria, la gloria del Padre, 1,17, que dimana de las riquezas de su gloria, 3,16; véase Col 1,11.27, y que en sus obras le alaba y ensalza a él mismo, es decir, alaba y ensalza su gloria, 1,6(12).14. A él le corresponde la gloria «en la

332. Véase E. Peterson, 326s.

Iglesia», en cuyos miembros se ha hecho patente, y desde la cual irradia como desde la casa y el templo en los que habita ahora el כְּבוֹד יְהוָה, antes de todos los eones y frente a todos los eones[333]. Le corresponde la gloria «en Cristo Jesús», el cual, aunque esté oculto en su gloria, la hace aparecer en su cuerpo, que es su *pléroma*[334]. Y esa gloria resplandece en la Iglesia y en Cristo Jesús «por todas las generaciones del eón de los eones». Por lo demás, esta fórmula litúrgica no aparece en el nuevo testamento ni tampoco en los LXX. Se aproximan mucho a ella algunas expresiones con carácter de fórmula como LXX Ex 40,15: εἰς τὸν αἰῶνα εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν, Tob 1,4: εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος, Sal 105,31: εἰς γενεὰν καὶ γενεὰν ἕως τοῦ αἰῶνος, Dan 6,27: εἰς γενεὰν γενεῶν ἕως τοῦ αἰῶνος, y también Sal 9,6: εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, etc. Ahora bien, la forma singular de nuestra fórmula[335] nos permite deducir que se trata de un contenido singular. ¿Qué es el αἰὼν τῶν αἰώνων? ¿Será el eón en el que se congreguen los eones futuros y que no lleguen a ser ya αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου 2,2? ¿Será el eón del actual πλήρωμα τῶν καιρῶν, que ha comenzado con Cristo en la Iglesia?[336]. Tal vez podemos acudir en busca de analogía al *Libro de los Jubileos*. En él se dice que el linaje de los últimos tiempos serán «las generaciones de la eternidad», 4,26; 8,12.21; 33,16. Entonces, en nuestra doxología se habría querido decir que la gloria que irradia de la Iglesia y de Cristo Jesús corresponde a Dios durante todos los linajes del eón, a Dios que es el eón del futuro incesantemente nuevo e incorruptible, el eón de los tiempos cumplidos. La doxología termina como siempre con el ἀμήν litúrgico, que anticipa la respuesta del pueblo que prorrumpe en aclamación, véase Rom 15,33; Gál 1,5; Flp 4,20; 1 Tim 1,17 etc.[337].

333. Von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, 1901, 159, compara con ésta una doxología de la liturgia egipcia (H. Achelis, TU IV, 47): «Por medio de su Hijo Jesucristo, por el cual (sea) a Ti alabanza y poder y gloria, Padre e Hijo y Espíritu santo en la santa Iglesia ahora y siempre y de eternidad en eternidad. Amén».

334. Véase Huby *sub loco:* «...dans l'Église, où se déploie sa sagesse infiniment variée, et dans son chef, le Christ Jésus».

335. Sobre su repercusión, véase Bousset, *Kyrios Christos*, 234, nota 2.

336. Véase von Soden: el eón significa «la era mesiánica que, mediante el genitivo τῶν αἰώνων se designa como la era que supera a todas las demás».

337. Véase ThWB I, 339-342 (Schlier).

SEGUNDA PARTE: 4, 1-6, 22

Conducirse en la vida de manera digna de la vocación

En 4, 1 comienza la segunda parte de la carta: la paraclesis apostólica. Con esta condición especial de tener una parte exhortativa, relacionada íntimamente con la otra parte que desarrolla las verdades de la salvación, el tenor de nuestra carta se parece únicamente —entre las cartas paulinas— a la Carta a los romanos, que en el capítulo 12 comienza con la paraclesis y la continúa hasta 15, 13, hasta las comunicaciones epistolares. Claro está que, en Romanos, las exhortaciones apostólicas no constituyen toda una segunda parte de la carta y, por consiguiente, no tienen la extensión ni el peso que, dentro del conjunto de la carta, tienen en Efesios. Hay otro aspecto, además, en que la Carta a los romanos y la Carta a los efesios poseen, en este punto, elementos comunes y elementos que las diferencian. La paraclesis apostólica, en Romanos, está redactada en parte de tal modo que se dirige a los miembros de la Iglesia de Roma, haciéndoles exhortaciones generales sobre su conducta. El capítulo 12 de Romanos, y finalmente también el capítulo 13, podría ir dirigido a cualquier comunidad. Por otro lado, en Rom 14-15, 13, el apóstol tiene en cuenta circunstancias especiales que se daban en Roma. En la Carta a los efesios, toda la paraclesis no habla a la situación concreta de una comunidad, sino que, aunque se dirige a comunidades concretas, tiene presente la situación general de los cristianos. Esto, claro está, se halla relacionado con el carácter general de nuestra carta como escrito dirigido por Pablo a diversas comunidades de oriente, que le son desconocidas, y corresponde a aquella distancia interior y exterior del apóstol con respecto a los acontecimientos y a la historia en general, a la que nos referimos ya en la introducción.

II.1: *4, 1-16 La unidad de la Iglesia los diferentes «dones» de Cristo*

La paraclesis apostólica de nuestra carta comienza así: Pablo exhorta a los miembros de las pequeñas, lejanas y desconocidas comunidades del Oriente, en Asia, a que preserven la unidad de la Igesia. Al leer sus palabras, no nos causan impresión de que en estas comunidades existiera peligro de escisión. Claro está que las tendencias gnósticas, que salen a relucir principalmente en Colosenses, pero también en Efesios, podían hacer que ese peligro llegara a ser alguna ver agudo. Pero eso, evidentemente, no ocurre todavía. En la Carta primera a los corintios vemos clarísimamente cómo reacciona Pablo ante un peligro agudo. Ahora bien, en nuestra Carta a los efesios, la exhortación del apóstol a que se conserve la unidad no sólo está redactada en términos generales, sino que además está fundamentada en principios. Y va enlazada con otra exposición de principios: con la exposición que habla de la edificación de la Iglesia por los portadores de la gracia de Cristo, los cuales se diferencian según la medida del don recibido, 4, 7-16. Pero, aunque no se trata de una exhortación a preservar la unidad de la Iglesia, que estuviera condicionada por una situación, sino que está concebida en términos generales, sin embargo, esta exhortación es tanto más importante por cuanto precede a todas las demás exhortaciones. Evidentemente, esta cuestión tiene en ese momento para el apóstol primacía objetiva. La deficiente unidad de la Iglesia, o incluso su unidad destruida, constituyen para ella una calamidad mayor que, por ejemplo, la deficiente santidad o la santidad extinguida durante algún tiempo o en parte, si es que en este punto queremos hacer ponderaciones. Y, así, Pablo, cuando, en esta carta dirigida a todos y que contempla todo el conjunto, hace hincpié en la exigencia que impone a los cristianos la gracia que Dios les ha mostrado, tiene que hablarles en primer lugar de la unidad de la Iglesia.

II.1a: *4,1-6 Exhortación a la unidad*

1. **Yo pues, prisionero en el Señor, os ruego que os conduzcáis**
como es digno de la vocación a que fuisteis llamados: /
2. **con toda humildad y mansedumbre, con paciencia, so-**
3. **portándoos los unos a los otros en amor, / solícitos en**
guardar la unidad del Espíritu mediante el vínculo de la
4. **paz. / *Un* cuerpo y *un* Espíritu, así como fuisteis llamados**
5. **a *una* sola esperanza de vuestra vocación; / *un* Señor, *una***
6. **fe, *un* bautismo; / un Dios y Padre de todos nosotros, que**
es sobre todos, y por todos y está en todos.

En primer lugar, san Pablo formula su exhortación de manerageneral y en términos formales. La exhortación se refiere, v. 1, a la conducta de la vida, que debe corresponder a la vocación que han recibido los que antes fueron gentiles. Παρακαλεῖν se traduce de manera insuficiente por «exhortar»[1]. Más bien, es característico de παρακαλεῖν 1) el ser un ruego encarecido y solícito dirigido a los hermanos, un ruego que puede ser petición o exhortación, o también palabras de consuelo y asimismo, en un plano más profundo, todas estas cosas a la vez, y que tiene la connotación de conjurar a alguien a hacer alguna cosa. Véase, por un lado, 2 Cor 5, 20; 10, 1s; 1 Tes 4, 1, y, por otro lado 1 Cor 14, 31 (3); (1 Pe 5, 12); finalmente 1 Tes 2, 3.12; Ef 4, 17; 1 Tim 5, 1; 2 Tim 4, 2, etc.; 2) el que esta exhortación e instancia, como llamamiento paternal dirigido por el apóstol, se distingue por principio de toda exigencia en virtud de una ley, véase 1 Cor 4, 14ss; 1 Tes 2, 10ss; 1 Tim 5, 1s; Flm 8s; 3) el que es un ruego hecho por la misericordia de Cristo, véase Rom 12, 1; 1 Cor 1, 10; 2 Cor 10, 1; Rom 15, 30; 1 Tes 4, 1s y 2 Cor 5, 20; Rom 12, 3 (15, 15s). Todo esto se expresa en nuestro contexto mediante el οὖν, que presenta todas las exhortaciones que se van a hacer, como consecuencias de lo que se ha dicho hasta ahora[2].

El hecho de que ellos, los miembros de las iglesias a las que el apóstol escribe y en las que están inscritos los paganocristianos en general, sean «santos y fieles»; de que Dios los haya bendecido en toda forma y en «los cielos», y los haya elegido, aceptado e iluminado; de que, en el bautismo, él les haya resucitado de entre los muertos, juntamente con Cristo, y les haya hecho morar en Cristo en la Iglesia, juntamente con Cristo, en los cielos, aunque ellos estén en la tierra; de que él les haya abierto el acceso a sí (a Dios), juntamente con los creyentes de Israel, mediante el cuerpo de Cristo —un solo cuerpo— que los sustenta, y les haya convertido en ciudadanos de la ciudad celestial del cuerpo de Cristo; más aún, el hecho de que él haga que se realice, por medio de los apóstoles y profetas, la gran economía de la gracia, que tiene por meta el ámbito de la sabiduría de Dios en Cristo, la Iglesia: esto, y otras cosas que san Pablo ha desarrollado hasta ahora en su carta, exigen que se

1. Véase Schlier, *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung*, ZdK, 74-89; ThWB V, 771-798 (Schmitz-Stählin).
2. No se trata sólo de una conclusión sacada de la doxología, como opinan Klöpper y otros.

viva una vida que esté en consonancia. Todo esto no sólo le permite al apóstol sino que le impone la obligación de hablarles para que vivan de manera digna. Ahora que ha sucedido todo esto en vosotros y con vosotros, piensa san Pablo; ahora que yo, el apóstol, pude prometeros y os prometía todas estas cosas: ahora elevo yo mi voz, en el fondo, no yo, sino todo lo que Dios ha hecho en vosotros y os ha prometido en Cristo, y os exhorto a vivir una existencia que esté en consonancia con todo ello. Y cuando «yo» os interpelo, no lo hace sólo el apóstol de Cristo Jesús, que por haber recibido una revelación directa y en virtud de su vocación tiene autoridad, sino que os lo pide también «el prisionero en el Señor» y el que, como tal, posee particular inteligencia y experiencia carismática en las cosas divinas. Así como san Pablo, en 3, 1, con esta referencia quiso dar mayor peso a su petición, así lo hace ahora con su exhortación. El, que no sólo proclama al Señor y sus actos salvíficos, sino que además sufre por esos dones y por el Señor que los concede, él que, por consiguiente, no sólo sabe estas cosas «por su ministerio», sino también por la propia experiencia y los padecimientos: él exhorta a los «santos y creyentes» a que vivan una vida que sea digna de esos beneficios divinos. Si en 3, 1 el genitivo τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ debía entenderse expresivamente en el sentido de que el prisionero de Jesucristo es propiamente un prisionero a quien, en sentido supremo y genuino, es Cristo Jesús quien le retiene preso, así ocurre también aquí con ἐν κυρίῳ. Claro está que ἐν κυρίῳ puede tener a veces carácter formal, como por ejemplo en Col 4, 7; véase Flm 23, donde se puede traducir —aunque no de manera enteramente cabal— por «cristiano». Pero en nuestro pasaje esta expresión significa precisamente no sólo aquel que está prisionero por estar «en el Señor», y tampoco significa únicamente aquel que está prisionero por amor del Señor, sino aquel a quien el Señor mismo ata y vincula consigo, incluso en medio de las cadenas que los hombres le ponen. El, cuyas cadenas —lo mismo que todas sus tribulaciones— se convierten para ellos, los cristianos, en δόξα (este momento habrá que tenerlo en cuenta, seguramente, dado todo el contexto), véase 3, 14, eleva su voz suplicante, conjuradora, exhortante, y precisamente por eso consoladora, para rogarles que vivan «como es digno de la vocación a que fueron llamados». Ἀξίως tiene en sí el sentido formal de: en consonancia con, de manera adecuada a, etc. Pero en asociaciones como ἀξίως τοῦ θεοῦ 1 Tes 2, 12; 3 Jn 6; *1 Clem.* 21, 1, ἀξίως τοῦ κυρίου, Col 1, 10; Polic. 5, 2, que tienen numerosos antecedentes helenísticos[3], o también ἀξίως τοῦ κυρίου εὐαγγελίου, Flp 1, 27[4],

3. Véase A. Deissmann, NB, 1897, 75s.
4. Véase τῆς ἀληθείας ἀξίως Diod. *Sic.* 1,51,7; Sab 7,15; Bauer *sub verbo.*

ó —como aquí— τῆ κλήσεως, la expresión ἀξίως...περιπατεῖν adquiere el sentido de conducirse «de manera digna». Κλῆσις es aquí, lo mismo que en 1, 18, la vocación, el llamamiento de Dios, que a través del evangelio apostólico concreto ha llagado a los que antes habían sido paganos. La voz pasiva en la oración con atracción de relativo[5]: ἧς ἐκλήθητε señala a Dios como el que llama. Claro está que κλῆσις como en 4, 4 donde este término se halla acentuado, significa el llamamiento en el que se revela la esperanza, la esperanza que dirige una llamada y que a los llamados los está llamando hacia ella. Nuestra expresión no queda muy lejos de aquellas palabras que leemos en 1 Tes 2, 12: εἰς τὸ περιπατεῖν ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς..., sólo que en este caso se pide en general una conducta cristiana como a Dios se debe, y no se hace referencia especial a la esperanza; además en 1 Tes se recuerda el llamamiento que Dios hace constantemente, mientras que en Ef 4, 1 se piensa en el acontecimiento único de la vocación, que con el bautismo se hizo irrevocable[6]. El llamamiento fue dirigido a los que antes habían sido paganos. Pero, claro está, con eso no ha pasado ya el llamamiento. Ellos lo escuchan en sus oídos, además de estar llegando a ellos constantemente —de manera nueva— en la comunidad, y lo escuchan como llamamiento irrevocable, y con él y en él llega la esperanza que se les ha revelado y que, en virtud de ese llamamiento, los abraza. Ahora deben entregarse a ese llamamiento y deben hacerlo mediante una conducta que esté sustentada y plasmada por esa esperanza y su llamamiento. Ahora deben responder a la voz de ese llamamiento. Ahora deben vivir de la esperanza y, muy significativamente: vivir la esperanza.

Ahora bien, ¿cómo se verá que el περιπατεῖν del cristiano —la manera de conducirse del cristiano— se realiza en virtud de la esperanza que se le ha revelado y es, por tanto, una conducta llena de esperanza y que, por tanto, suscita esperanza? La respuesta, que se da en los versículos 2 y 3, sorprende al principio. Y sorprende hasta tal punto, que algunos exegetas pretenden que la «genuina» parenesis no comienza sino en el v. 17. Y en realidad en 4, 17 comienza de nuevo la parenesis. La respuesta es la siguiente: la vida digna del llamamiento de la esperanza se muestra en el hecho de que los miembros de la Iglesia guarden la unidad obrada por el Espíritu en el único cuerpo. Por consiguiente, lo sorprendente consiste en primer lugar en que no se habla a los cristianos a propósito de sus relaciones con Dios

5. Es una atracción del contenido, véase Bl.-Debr. § 294,2.
6. A propósito de καλεῖν en este sentido, véase Rom 8,30; 9,24; 1 Cor 1,9; 7,15; Gál 1,6; 5,13; Col 3,15; 1 Tes 4,7; 2 Tes 2,14; 1 Tim 6,12; 2 Tim 1,9; 1 Pe 1,15; 2,9.21; 3,9; 5,10; 2 Pe 1,3.

y con el prójimo, sino de sus relaciones con la Iglesia y en la Iglesia como comunión que los abraza a ellos, a propósito de su condición de miembros de esa Iglesia; y sorprende luego, también, que la preservación de la unidad obrada por el Espíritu, y que es la unidad del «cuerpo», se considere como realización de la esperanza. Según esto, la desintegración de la unidad sería señal de una desesperanza, más o menos grande, de los miembros de la Iglesia.

Esta respuesta, sorprendente al principio, que se da a la pregunta sobre cómo se muestra una vida que sea conforme al llamamiento de la esperanza, es una respuesta que va siendo preparada por el apóstol. Pablo muestra, en primer lugar, los presupuestos internos para la unidad. Ἀξίως τῆς κλήσεως se explica en conjunto por medio de cuatro exhortaciones que se enuncian en dos complementos introducidos por preposición: μετά... μετά... y dos oraciones de participio: ανεχόμενοι... σπουδάζοντες. Hay un clímax real desde el primero hasta el último miembro. Este último contiene el objetivo de todo el enunciado, mientras que los tres primeros miembros conducen a él en cuanto son etapas preliminares para llegar a ese celo por guardar la unidad: a ese celo al que se exhorta. La conducta digna de la vocación se lleva a cabo μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος. Ταπεινοφροσύνη, que reaparece en Hech 20, 19; Flp 2, 3; Col 3, 12; 1 Pe 5, 5[7], significa sobre todo considerarse a sí mismo modestamente en relación con los semejantes. Podemos dilucidar este sentido mediante textos como Rom 12, 16 y Flp 2, 1ss. En la relación de unos miembros de la Iglesia con otros miembros, solamente se logrará un mismo sentir y pensar en la medida en que cada uno renuncie a la arrogancia, dejándose llevar por la modestia y no queriendo entablar competencia con otros. La ταπεινοφροσύνη[8] es la manera de sentir y comportarse de quien tiene en más estima al otro que a sí mismo, y no con el fin de tratar de ser más que él, sin con genuina modestia que sabe apreciar y reconocer los dones que Dios ha dado a los demás y los que le ha dado a él. Por consiguiente, el pensar y sentir unánime, que consiste en estar orientados hacia lo mismo, no en pensar exactamente lo mismo, presupone que uno se ha apartado de la ambición en todas sus formas. Es digno de tenerse en cuenta que el concepto de la ταπεινοφροσύνη desempeñe un gran papel allá donde hay amenaza aguda contra la unidad de la Iglesia, y donde se lucha contra la desintegración de una comunidad concreta: en *1 Clem.*, cuyo gran

7. Col 2,18.23 en sentido especial.

8. Véase L. Gillen, *Demut des Christen nach Neuen Testament:* Zeitschrift für Aszese und Mystik 13 (1938) 266-284; A. Dihle, *Demut,* RAC III, 1956, columnas 735-778 (bibliografía).

tema es la ταπεινοφροσύνη. Esta se perdió al rebelarse la comunidad contra sus presbíteros, y hay que recuperarla de nuevo. Las reflexiones que leemos en esa carta son precisamente un comentario para nuestro pasaje, tanto en lo que respecta a la realidad misma como a los conceptos empleados. Véase principalmente 2, 1; 13, 1.3; 14, 1; 16, 1.17; 30, 3.6-8; 38, 1s.

Junto a la «humildad» y en estrecha asociación con ella —sin repetición de la preposición μετά— se halla la πραΰτης, como en Col 3, 12; *1 Clem.* 30, 8[9]. Es la mansedumbre y apacibilidad, la dulzura, un comportamiento amistoso con el prójimo, que no busca riñas ni se encoleriza (2 Tim 2, 25; Tit 3, 2), que evita toda acritud y no se siente superior ni habla con encono (Sant 3, 13), sino que sabe tener tacto y ser amable: una actitud que brota del temor de Dios (1 Pe 3, 16; 1, 17; 2, 17; 3, 2) y del amor (1 Cor 4, 21). La mansedumbre, que está cerca de la ἐπιεικεία, «bondad», «cordialidad», «clemencia» (2 Cor 10, 1; *1 Clem.* 30, 8; véase Tit 3, 2; *1 Clem.* 21, 7), y de la εἰρήνη (*1 Clem.* 61, 2), es fruto del *Pneûma* (Gál 5, 23) y es característica del πνευματικός (Gál 6, 1). Los πραεῖς de Mt 5, 5, que son considerados dichosos, son los piadosos que son humildes, cuyo prototipo es Jesús, de quien se dice que es πραΰς... καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ (Mt 11, 29).

Esta es, por consiguiente, la realización de la vida que se ajuste al llamamiento divino y la esperanza que en él se abre, a saber, que una persona, con genuina humildad, tenga en más estima a la otra persona que a sí misma, y que con mansedumbre le haga sentir su bondad. En esta modestia personal, nada llamativa pero decidida, por la que una persona se pone a disposición de Dios y del prójimo, actúa la esperanza. Porque en ella el que espera, está esperando algo para sí mismo y para el otro que hace que sea improcedente toda primacía y todo querer pasar por delante de los demás. En esa actitud callada de apartar los ojos de sí mismo y de ponerlos en el otro y en Dios, y en esa mansedumbre que con amor acalla la severidad, ha penetrado el llamamiento de la esperanza en el que se encuentran los llamados, y se conserva allí. Y en la humildad y mansedumbre que, por amor de Dios, estima a la otra persona como superior y digna de aprecio, se cimenta ya y se prepara la unidad de todo el conjunto.

La humildad mansa y la mansedumbre humilde va acompañada por un segundo elemento, la μακροθυμία, que según Gál 5, 22, es también fruto del Espíritu y, por consiguiente, don suyo: don que encierra en sí al Espíritu. Para tener esta «paciencia», que es

9. Véase H. Schlier, *Carta a los gálatas,* 302.

rasgo esencial de Dios, quien contiene su justa cólera y su juicio dictado con toda razón, y concede el plazo de gracia, perdona las deudas, y se reconcilia con el deudor (Lc 18, 7; Rom 2, 4; 9, 22; 1 Pe 3, 20; 2 Pe 3, 9.15; Mt 18, 26.[29]; 1 Tim 1, 16), para tener esta paciencia —digo—, el cristiano es fortalecido por Dios (Col 1, 11), y a ella, como a una de las virtudes carismáticas (Col 3, 12s; véase 2 Cor 6, 6), le insta la μακροθυμία de Dios, de la que hay tantas muestras. La paciencia se exige a los miembros de la Iglesia en general, 1 Tes 5, 14; 2 Tim 4, 2. Y es que esta paciencia es rasgo esencial del amor: 1 Cor 13, 4. Es dos cosas en una: longanimidad y magnanimidad. Es virtud característica del cristiano el soportar al prójimo con longanimidad y magnanimidad: un soportar que nace del amor y que supone que, con humildad y mansedumbre, se posponen los propios derechos e incluso, algunas veces, se renuncia a ellos. Precisamente por eso, esta virtud aparece con frecuencia junto a la ταπεινοφροσύνη y la πραΰτης. Entre la longanimidad y la magnanimidad hay íntima relación. La longanimidad necesita de la magnanimidad para ser lo que es, y, viceversa, ésta presupone aquélla. Pero ambas, conjuntamente, son auxiliares de la humildad y de la mansedumbre, así como también la magnanimidad de ánimo abierto necesita de la humildad y de la mansedumbre para ser de veras lo que es. Y, así, la μακροθυμία es también la que hace posible y salvaduarda la unidad de la paz. Ella vive, igualmente, de la esperanza, más aún, vive la esperanza. La exhortación del apóstol a comportarse «con humildad y mansedumbre, con longanimidad y magnanimidad» suena a cosa muy secundaria y formalista, porque era harto conocida, incluso para esos primeros lectores de san Pablo. Pero, en realidad, es una afirmación importante y bien ponderada y pensada con originalidad, tanto por la relación que hay entre estas tres virtudes carismáticas entre sí, como también por sus conexiones con la unidad a la que se exhorta, y también —finalmente— con el llamamiento de la esperanza. Precisamente este llamamiento llama, revelando la esperanza, y llama al oyente a una humildad mansa, ya que él, como quien espera, no tiene por qué tratar de imponerse, sino que vive finalmente de lo que espera. Le llama a una magnanimidad paciente, que le hace tener aguante y ser generoso, ya que ese llamamiento ha abierto ante él la perspectiva que le hace ver a Dios y a la otra persona. Y con eso el llamamiento llama al que lo escucha hacia aquél lugar donde comienza el movimiento de la unidad y donde se manifiesta ya de manera oculta e incipiente esa unidad. La unidad de la Iglesia descansa ampliamente en la humildad mansa y en la magnanimidad generosa de sus miembros que escuchan el llamamiento de la esperanza.

La tercera afirmación sobre la conducta digna del llamamiento se expresa en una construcción de participio: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ[10]. 'Ανέχεσθαι con genitivo de la persona a quien se soporta, se explica muy bien por Mt 17, 17 p; 2 Cor 11, 1b.19 (también Gén 45, 1; Is 63, 15; *3 Mac* 1, 22; *P. Herm.* m. 4, 4, 1). Los dos lugares de Corintios prueban lo necesario que es, para la comprensión adecuada de ἀνέχεσθαι, el complemento ἐν ἀγάπῃ. Porque lo que interesa, claro está, no es que los miembros de la comunidad se soporten unos a otros con resignación o con secreta repugnancia, sino que lo principal es que se soporten en amor o se acepten mutuamente en amor, lo cual, por ejemplo, se ve en el hecho de que se perdonan mutuamente, véase Col 3, 13. Por consiguiente, con ἀνέχεσθαι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ se señala una conducta recíproca como la que se tiene a la vista en 4, 32. Esto precisamente se halla en consonancia con el llamamiento que se hizo a los que antes habían sido gentiles: llamamiento en que se llama al individuo, y al mismo tiempo se llama a unos para que se acerquen a otros. En efecto, todos ellos han llegado a ser «miembros» del cuerpo, véase 4, 25; 1 Cor 12, 14ss. Ahora bien, el ser llamados los unos hacia los otros significa que han sido llamados los unos para los otros, en el sentido de que uno está llamado para que al otro le deje espacio interno y externo para que sea el que es, y con el fin de que le aprecie en amor. Esto no quiere decir, claro está, que uno vaya a negar con respecto al otro los preceptos divinos que lo limitan. No significa un liberalismo indiferente ante el mandamiento divino. Pero sí supone, por ejemplo, la prontitud para dejarle pensar al otro como a él le parezca, y apreciarle en el sentido de que, aunque no se pueda acceder a lo que él piense, no por eso se le juzgue. Significa, para decirlo en general, la liberación de las relaciones humanas, la liberación que las deje libres de un moralismo destructor, tal como lo desarrolló, según Rom 2, 1ss, el judío especialmente, pero también

10. Nosotros, con la mayoría de los intérpretes, por ejemplo, el Ambrosiaster, Tomás de Aquino, Brenz, Estius, Bisping, Haupt, Wescott, Dibelius, referimos ἐν ἀγάπῃ a ἀνεχόμενοι, y no a lo que viene a continuación, como hacen por ejemplo Klöpper, Scott, aludiendo a lo que precede en 1,4; 3,17. 'Ανεχόμενοι necesita complemento: un complemento que Tomás de Aquino explica así: *non autem debent huiusmodi defectus supportari ex negligentia vel ex consensu et familiaritate, vel carnali amicitia, sed ex charitate.* Pero, claro está, este argumento no es totalmente sólido, tanto más que μετὰ μακροθυμίας pudiera ser el complemento (que precediera). Es verdad que μακροθυμία no se acomoda también como ἀγάπῃ a ἀνηχόμενοι ἀλλήλους. En Col 3,12, la comprensión de ἀνεχόμενοι queda asegurada de otra manera por el contexto. Hay que tener en cuenta, además, en relación con nuestro pasaje, que también un pensamiento desemboca en el otro, de forma que no tiene demasiada importancia la cuesión de deslindar los diversos conceptos.

—según 1 Cor 4, 5— el gnóstico cristiano. Ahora bien, el dejarse en libertad unos a otros, en el amor, responde también al llamamiento de la esperanza, por cuanto este llamamiento revela la esperanza, y libra al llamado de tener que esperar en sí solo y él solo. El llamado no tiene ya por qué recibir de las demás personas el aprecio y estima en que él se tenga, ni tampoco de sus propias obras y excelencias. Y, por este motivo, puede apreciar libremente a la otra persona. El es capaz de prescindir de sí mismo; él puede olvidarse a sí mismo. Puede liberarse a sí mismo para ser generoso con el otro. Porque ahora ve más cosas y ve otras cosas. El ve que él mismo y las demás personas son apreciadas por Dios en Cristo, para todo el futuro, y que son acogidas y se hallan seguras en él, con tal de que no desoigan ese llamamiento y no aparte su mirada ni den de lado a esa esperanza.

La cuarta explicación de la exhortación ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως... se contiene en el participio σπουδάζοντες τηρεῖν... del v. 3. Y esta explicación menciona ya aquello en que consiste sobre todo la conducta del cristiano que sea digna de la vocación recibida. En esta oración de participio hay varias cosas dignas de tenerse en cuenta. Σπουδάζειν significa aquí[11], como en Gál 2, 10; 2 Tim 2, 15; Heb 4, 11; 2 Pe 1, 10; 3, 14 etc., hacer todo lo posible por, procurar activamente, etc., e implica siempre la idea de actividad. Por consiguiente, la vida digna de la vocación se desarrolla en una conducta solícita. La solicitud, el celo, tiene por objeto un τηρεῖν. Aquí hay, a primera vista, cierta contradicción. Hay que esforzarse activamente en conservar algo. Ahora bien, τηρεῖν significa no sólo no perder algo, sino también conservarlo, más aún, protegerlo y salvaguardarlo. Véase el empleo que se hace de este término en 1 Cor 7, 37; 1 Tes 5, 23; 1 Tim 5, 22; 2 Tim 4, 7; y también en Jn 17, 11.12.15; *2 Clem.* 6, 9; *P. Herm. m.* 4, 4, 3; *s.* 8, 6, 3 etc. En todo esto se halla implícita la idea de que los cristianos deben guardar celosamente, no es algo que deba ser suscitado o conseguido por ellos, sino que es algo que se les ha dado ya previamente y que ellos deben únicamente conservar. Y lo que deben conservar es la ἑνότης τοῦ πνεύματος. ʽΗ ἑνότης, que en el nuevo testamento aparece también únicamente en Ef 4, 13 y Col 3, 14 v.l., llega a ser un concepto fundamental en Ignacio de Antioquía (*Ef.* 4, 2; 5, 1; 14, 1; *Filad.* 2, 2, etc.). En nuestro pasaje, esta expresión significa la unidad de la Iglesia en general, esa unidad obrada por el Espíritu y conservada por medio de él. Por consiguiente, τὸ πνεῦμα es aquí el Espíritu santo, como se ve en seguida claramente por el v. 4, y no «la determinación religiosa y cristiana del hombre» (Haupt). Así, pues, τοῦ πνεύματος se trata de un genitivo subjetivo.

11. A propósito de este término en general, véase Bauer *sub verbo*.

El *Pneûma* es el poder que crea y conserva tal unidad[12]. Y esta custodia, dada previamente por medio del Espíritu, es la que hay que guardar. Esta custodia debe ser actividad de aquellos que han sido llamados a la esperanza. El que sea negligente en conservar la unidad, no se conduce de manera digna de la vocación. Está demostrando que tiene falta de humildad y paciencia, de mansedumbre y generosidad, y que carece de la libertad del amor. ¿Y cómo se conserva esta unidad? ...ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης. Con ἐν se indica el *modus servandae unitatis* (Tomás de Aquino). Σύνδεσμος es aquí, como en Col 3, 14, el vínculo que une. El genitivo es epexegético. Por consiguiente, el vínculo que mantiene es la paz[13]. Hay que saber qué es lo que la paz significa para san Pablo. Dios es «el Dios de la paz», Rom 15, 33; 16, 20; 1 Cor 14, 33; 2 Cor 13, 11; Flp 4, 9; 1 Tes 5, 23; 2 Tes 3, 16, y como el Dios de la paz quiere estar con nosotros y henchirnos, Rom 15, 13. La paz de Dios es Cristo, que en la cruz estableció la paz y, como Señor exaltado, proclamó la paz, Ef 2, 14-17. Esta paz, que sobrepuja todo entendimiento, Flp 4, 7, llega como fruto del Espíritu, el cual quiere la vida y la paz, Rom 8, 6, y en la fe hace su entrada en el corazón, juntamente con el gozo, Gál 5, 22; Rom 15, 13. A esta paz nos llamó Dios, 1 Cor 7, 15; Col 3, 15. Debemos tender a ella, Rom 14, 19; 2 Tim 2, 22, y revestirnos de ella como parte que es de toda la armadura divina, Ef 6, 15. Entonces la paz reina en el corazón, y Dios nos guarda en la paz, Col 3, 15; Flp 4, 7. Por consiguiente, en la paz, en la que Cristo mismo —como la paz de Dios— nos guarda en el Espíritu santo; en la paz en la que entramos cuando dimos oído a su llamamiento: en esa paz hemos de permanecer y, vinculados y vinculantes con sus lazos, conservar —llenos de paz e instaurando la paz— la unidad del Espíritu, que es la unidad de la paz. En la paz, que es el vínculo interno de la unidad, vivimos una vida digna del llamamiento de Dios, que es el Dios de paz. En la forma de la paz, la cual es —en sentido comprehensivo— la salvación, damos respuesta a la Palabra en la que se nos revela la paz —la buena nueva de la paz—, es decir, la palabra que contesta a la Palabra. Y cuando damos esta respuesta de la paz, guardamos la unidad, la cual se muestra en lo más íntimo como la unidad de la paz. Si esta paz —la paz de Dios en Cristo, que por el Espíritu santo se halla en un corazón que cree y que busca la paz— desaparece, entonces desaparece también la unidad. Y viceversa: si se rompe la unidad, entonces se rompe también la paz, protegida por la unidad. Y, por cierto, como nos enseña la historia, la falta de paz se transmite desde el lugar propio

12. Véase Bauer *sub verbo*, y también Bisping, Klöpper, Westcott, Scott *sub loco*.
13. Véase Abbot, Huby, Masson.

de la paz, que es la Iglesia, se transmite —digo— al mundo, de suerte que poco a poco no puede haber tampoco paz en él. La unidad, quebrantada, de la Iglesia es la falta de paz. Y la falta de paz no permite que la Iglesia ni el mundo lleguen a la unidad.

Ha terminado la frase que abarca los versículos 1-3. Porque, de cualquier manera que juzguemos la relación entre lo que ahora va a decirse con lo que se ha dicho antes, no cabe duda de que, gramaticalmente, comienza ahora una oración independiente. Ahora bien, desde el punto de vista estilístico, los versículos 4-6 son algo así como una fórmula. Es verdad que sigue discutiéndose todavía cuál es su carácter formal, su origen y su estructura[14]. Peterson tiene razón seguramente, cuando considera εἷς κύριος, μία πίστις, ἕν βάπτισμα como ejemplo del carácter tripartito de la fórmula εἷς que aparece también en otras partes, y que, bajo cierta compulsión psicológica y también —creo yo— conscientemente, se desarrolla a partir de la serie: εἷς - μία - ἕν y por la realidad misma de las cosas, y forma parejas de conceptos como en 1 Cor 8, 6: εἷς θεὸς... εἷς κύριος, 1 Tim 2, 5: εἷς θεὸς... εἷς μεσίτης. Es posible que el carácter tripartito esté relacionado con el bautismo, es decir que, con ocasión de él, se pronunciaran aclamaciones con esta clase de fórmulas. Ahora bien, en nuestro pasaje esta fórmula se halla en medio de otras dos tríadas, la primera de las cuales, v. 4, fue formulada *ad hoc* por el apóstol, como muestra claramente el v. 4b, y la segunda, v. 6, suena como el eco cristiano de una fórmula helenístico-estoica de omnipotencia, véase 1 Cor 8, 6 y Rom 11, 36. Pero esto parece indicar que, en el conjunto de los versículos 4-6, se trata de una frase formulada retóricamente y que es independiente de las exposiciones que hasta ese momento se han hecho. Y, por consiguiente, esta frase debe entenderse, en cuanto a su estructura y contenido, por el contexto y por las intenciones del apóstol[15]. Esto último tiene, ciertamente, como consecuencia el que se acentúe intensamente la unidad, a la que se acaba de exhortar, y el que exista un *crescendo* que va de la unidad de la Iglesia a la unidad del Kyrios y llega finalmente a la unidad de Dios, en tres tiempos de tres miembros cada uno[16].

14. Véase, a este propósito, Dibelius *sub loco*; E. Peterson, 214s, 254ss; W. L. Knox, 194; Dahl, 91; Dupont, *Gnosis*, 344; O. Michel, *Das Zeugnis des NT von der Gemeinde*, 1941, 60-62; G. Delling, *Der Gottesdienst im NT*, 1952, 158; L. Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise*, 178s.

15. Estas estructuras retóricas, en relación precisamente con el énfasis que se hace en la unidad de la Iglesia, se encuentran también en el *P. Herm.: s.* 9,13,5.7; 17,4; 18,4. Véase también la acentuación de la unidad de la *torá*, del templo, del pueblo, unidad que se basa en la unidad de Dios, por ejemplo, en *Bar(sir)* 48,24; Jos. *C. Ap.* II, 193; *Ant.* IV, 201; Filón, *Spec. leg.* I, 67. 317 etc.

16. Véase von Soden *sub loco*.

Pero ¿en qué sentido quiere acentuar san Pablo la exhortación a la unidad? ¿En el sentido de desarrollarla y, como se ha expresado Huby como propugnador de esta interpretación, de enumerar los elementos de esta unidad, «qu'il faut maintenir»[17]; o en el sentido de mencionar los fundamentos de esta unidad, que exponen otra vez más, y de manera primordial, «el motivo para el predominante σπουδάζοντες τηρεῖν» (Bisping)? Las opiniones de los exegetas están divididas[18]. Pero contra el sentido imperativista de las tres oraciones de predicado nominal, habla, a mi parecer: 1) La imposibilidad de que εἷς θεός y εἷς κύριος se entiendan en sentido imperativo. Ambas expresiones son aclamaciones. La aclamación expresa primariamente asentimiento y luego, secundariamente, puede expresar algunas veces una exigencia pública. Pero jamás es primariamente expresión de una exigencia; 2) la oración introducida por καθώς, que representa el tercer miembro —el v. 4 podría también decir ἓν σῶμα, ἓν πνεῦμα, μία ἐλπίς—, y tiene evidentemente sentido de dar el fundamento de algo. Hace ver que los paganocristianos han sido llamados «también» a *una sola* esperanza, además del hecho de que «también» ellos *son* ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα. Por consiguiente, este ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα nos indica una realidad que ya existe también, y la razón para hacer esta indicación es que hay que guardar la unidad en la paz[19]. El hecho de que haya *un solo* cuerpo y *un solo* Espíritu (y también *una sola* esperanza), este hecho precisamente fundamenta, justifica y hace urgente la exhortación a guardar la unidad. Ἓν σῶμα no es ya el único cuerpo de Cristo en la cruz, como en 2, 16; Col 1, 22, el arquetipo eficaz del cuerpo de la Iglesia. No es tampoco el cuerpo eucarístico, 1 Cor 11, 27.29, el cual —según el apóstol— constituye incesantemente de nuevo la unidad de la Iglesia[20], 1 Cor 10, 16ss, sino que es el cuerpo de la cabeza, la ἐκκλησία, como en 1, 23; 4, 12ss; 5, 23.30; Col 1, 18.24; 2, 19 (?); 3, 15, cuerpo al que son incorporados los bautizados como miembros de la Iglesia y miembros unos de otros, Rom 12, 4.5; 1 Cor 12, 12ss; Ef 4, 25; 5, 30. Esta incorporación acontece ἐν ἑνὶ πνεύματι y de tal forma que πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν, 1 Cor 12, 13; véase 1 Cor 12, 27; Rom 12, 4. Precisamente, este πνεῦμα se entiende también en nuestro pasaje como el

17. En amplia consonancia con esto, no sólo en cuanto al contenido sino también en cuanto a la forma, estaría *IgnMagn.* 7, 1s.

18. La misma interpretación que Huby dan Cristóstomo, Tomás de Aquino, Estius, Haupt, Dibelius; la misma que Bisping: Brenz, Vilmar, Klöpper, von Soden, Westcott, Henle, Masson, Percy, 301, Warnach, 20s.

19. Entonces se halla en consonancia con nuestro pasaje *1 Clem.* 46,5ss pero donde no se utiliza probablemente la Carta a los efesios.

20. Véase Käsemann, *Leib*, 175ss.

que obra y conserva la unidad de la Iglesia, del cuerpo. En efecto, por medio de sus carismas anima a este cuerpo, 1 Cor 12, 4-11. Por consiguiente, ἓν πνεῦμα no es «el *habitus* espiritual obrado por el Espíritu de Dios» (Haupt; véase Westcott), sino el Espíritu de Dios en Cristo, en el que es edificada la Iglesia como casa de Dios (2, 22), por el cual los fieles y santos tienen acceso al Padre (2, 18) y del cual ellos se llenan incensantemente en el culto (5, 18). Al cuerpo de la Iglesia, que es uno solo, y que se da ya previamente a los cristianos individuales y que ha de ser conservado por ellos en la unidad, y al Espíritu santo, que es uno solo, y que fundamenta, conserva y anima a la Iglesia en su unidad, corresponde también la esperanza, que es una sola. En 1, 18 se la llama κληρονομία, y se abrió para los cristianos en el llamamiento recibido. En ella participan ya desde ahora los miembros de la Iglesia mediante el Espíritu recibido, desde que fueron sellados para ella en el bautismo, 1, 14; 4, 30[21].

Vemos, pues: el apóstol fundamenta su exhortación a conservar la unidad de la Iglesia, haciendo ver que únicamente así se responde a la realidad, previamente dada, en que ellos viven. Un solo Espíritu ha creado la Iglesia, que es un solo cuerpo. Por este mismo y único Espíritu, los que antes habían sido gentiles fueron llamados a la única esperanza y sellados para la única esperanza. Por el poder del Espíritu santo, que es uno solo, se hallan desde siempre los cristianos en el único Espíritu y en el único cuerpo y en la única esperanza. Tal es su realidad: esa realidad que se les dio con su ser de cristianos, a la que ellos están llamados, que llevan impresa en ellos, y que es experimentada constantemente por ellos. Existen como cristianos dentro de esa unidad pneumática *y* somática; existen, por tanto, dentro de la corriente de esa unidad unificadora, dentro de esa unidad que les remite de unos a otros y a unos para otros; existen dentro de la exigencia unificadora de esa unidad, desde su nuevo origen en el bautismo. El no guardar y proteger esta unidad concreta del Espíritu en el cuerpo (de la Iglesia) significaría menospreciar y malograr el nuevo ser en el que ellos *son* —desde el bautismo— como miembros de ese cuerpo, y menospreciar y malograr también su realidad: la realidad por la que ellos *existen*[22].

Y significaría también hacer caso omiso de que en la Iglesia se proclama: εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα y de esta manera se

21. Véase también la esperanza común como motivo de la unidad en *1 Clem.* 46,5ss; 51,1. Véase la alabanza de la ἀγάπη *ibid.* 49s, de la ὁμόνοια *ibid.* 9; 11; 20; 30,3, etc.; 34,4ss; 63,2.

22. Véase a propósito de la unidad esencial, de la Iglesia, que exige también una unidad interna, las reflexiones que se hacen en el *Pastor* de Hermas *s.* 9,4,5; 9,7; 13,5.7; 17,3.4; 18,3s. Sólo que en *P. Herm.* se piensa en la restauración de la unidad y no en su conservación.

mencionan diversos fundamentos y razones de su unidad. La aclamación εἷς κύριος es originalmente la confesión de fe, contra los numerosos κύριοι, que cree en el κύριος Ἰησοῦς, véase 1 Cor 8, 5s; 12, 3; Rom 10, 9. En nuestro contexto, esa connotación crítica del momento ha pasado a segundo plano, y ahora se piensa en la única cabeza común para todos los miembros del cuerpo de Cristo, véase 1, 10.22; 2, 15s; 4, 13.15s. Claro está que no se piensa ya, como en otros contextos de nuestra carta, en la unidad de judíos y gentiles dentro de la Iglesia, sino en la unidad de los miembros, que son muchos, dentro del cuerpo, que es uno solo. Por consiguiente, no conservar la unidad del cuerpo, que es uno solo, significaría negar la unidad del único Señor y de la confesión de fe en él. Sería menospreciar la autoridad unificadora del Señor. Y sería también abandonar la única fe, que —como elemento de fe unificador, como regla de fe unificadora y como doctrina de fe unificadora— nos llegó con Cristo, véase Gál 3, 23. Por consiguiente, la πίστις hay que entenderla aquí como en Col 1, 23; 2, 7; Gál 1, 23; Rom 10, 8; 12, 6; 1 Tim 3, 9; 4, 1.6[23]. Ella es la esencia de la fe, que llegó con Cristo como poder de la fe y camino de la fe, y que se condensó en diversas fórmulas de fe, a alguna de las cuales se refiere el apóstol en sus cartas véase por ejemplo Rom 1, 3; 4, 25s; 10, 8s, etc. Según el apóstol, la fortaleza en la fe es diversa, hay variadas actitudes de fe, hay también una fe más o menos explícita, pero no hay más que una sola fe, en el sentido del material de la fe, una sola fe que todos han de apropiarse y conservar, cada uno con su propio y correspondiente acto de fe, para hallarse de esta manera dentro de la unidad de la fe. La fe, en el sentido del acto de fe, es —en san Pablo— la aceptación y la asunción de la única fe común, dada previamente y presentada previamente, de la ὁμολογία, véase Rom 10, 9s; 1 Tim 6, 12; Heb 3, 1; 4, 14; 10, 23; véase 13, 15. Junto a la fe, aparece como tercer miembro de la aclamación «un solo bautismo». Ambos se han concebido, claro está, como el acceso al *Kýrios*. Con ocasión del bautismo se llegó a conocer la única fe, de la que se habló hace un instante, y el creyente fue sellado por medio del y con el *Pneûma*, véase 1, 13. Ahora bien, el creyente fue entregado para el futuro, en el bautismo, a la regla de fe («obedecisteis de corazón a aquella forma de enseñanza a la cual fuisteis entregados» Rom 6, 17). También el bautismo es «uno solo». Esto, naturalmente, no significa un solo bautismo singular, por contraste con un bautismo repetido, sino el bautismo único y unificador que, por el poder del único Espíritu, incorpora a todos los creyentes al único cuerpo del

23. Véase Estius, Westcott, Huby, Masson *sub loco*, Hanson, 153s. En contra, Brenz, Klöpper, Scott, Rendtorff.

único Señor, 1 Cor 10, 2; 12, 13; Gál 3, 28s. Como sacramento de la unidad, hace que con su realización sean acogidos ya ónticamente en la unidad los que habían sido gentiles[24].

La mirada del apóstol pasa de una sola Iglesia[25] a un solo Señor y después se fija en un solo Dios, el cual es la razón suprema y más profunda de la unidad y de la exhortación apostólica a la unidad. Y también aquí la aclamación judeocristiana, que confesaba su fe en el εἷς θεός frente a los numerosos dioses, ha transformado también su sentido. Pues también la unidad de Dios significa aquí la unidad que los unifica a todos. Esto resalta claramente no sólo por todo el contexto, sino por la predicación que se hace luego de Dios. Que Dios es el Padre, se mencionó ya en 1, 3.17; 2, 18; 3, 14, y la fórmula θεὸς καὶ πατήρ se encuentra también no sólo en 1, 3 sino también en 5, 20; véase Rom 15, 6; 1 Cor 15, 24; 2 Cor 1, 3; 11, 31, mientras que en otras partes, a saber, cuando no sigue ningún genitivo, se prefiere la fórmula θεὸς πατήρ: Ef 6, 23; Gál 1, 1; Flp 2, 11, etc. Que Dios sea el Dios y Padre de todos, eso lo dice san Pablo únicamente aquí. Πάντων, con toda probabilidad, y a pesar de las fórmulas análogas en Rom 11, 36; 1 Cor 8, 6, que proceden del lenguaje de la cosmología helenística[26], debe entenderse —con la mayoría de los intérpretes, en sentido masculino y no en sentido neutro. En efecto, el contexto se refiere a la unidad de los miembros de la Iglesia, que tiene su fundamento en la «unidad» de Dios. Guardar esta unidad, lo manda supremamente (y esto significa también: en primer lugar) el Dios único, a quien todos los cristianos le deben su ser de cristianos. Y, así, la destrucción de la unidad de la Iglesia afecta también al culto divino y hace que los que no viven ya en la paz de un solo cuerpo y de un solo Espíritu, y de una sola esperanza, un solo Señor y una sola fe, y de un solo bautismo, no tengan ya supremamente un solo Dios y no posean al Dios común. La unidad de la Iglesia hace referencia supremamente al Dios único que quiere atraer a todos los hombres hacia su propia unidad y que ha atraído ya hacia ella a todos los cristianos. Por eso, la Iglesia una es fruto y prueba de la «unidad» de Dios. No conservar la unidad de la Iglesia significa supremamente quitar credibilidad a ese Dios único y unificante y que es Padre de todos los hombres. En el v. 6b se explica de qué modo es Dios el Dios único

24. A la pregunta de por qué el apóstol no menciona aquí el pan eucarístico como fundamento de la unidad de la Iglesia (véase 1 Cor 10,16s), me parece a mí que la mejor respuesta sigue siendo la formulada por Westcott: san Pablo «is speaking of the initial conditions of Christian life».

25. La Iglesia, y no el πνεῦμα, sólo es el punto de partida, de forma que la tríada πνεῦμα, κύριος, θεός, véase 1 Cor 12,4-6, es sustituida por la otra tríada: ἐκκλησία, κύριος, θεός.

26. Véase Dibelius *sub loco;* Dupont, *Gnosis*, 245.439.

de todos, donde —como es natural— πάντων y πᾶσιν hay que entenderlos en sentido uniforme. Ὁ ἐπὶ πάντων caracteriza al Dios único como el Dios que reina sobre todos y bajo su reinado une a todos los cristianos. Véase Rom 9, 5[27]. Διὰ πάντων no puede significar sino «por todos», en el sentido de que todos (los cristianos) son medio e instrumento del Dios único, quien de esta manera actúa, como el único que es, a través de todos. Desde luego, en san Pablo es una expresión singular. La realidad expresada por ella se expone ya en 1 Cor 12, 4-11: Dios actúa a través de todos los miembros de la comunidad, por cuanto éstos reciben dones, energías y servicios y los traducen a la práctica. Ἐν πᾶσιν piensa seguramente en que el único Dios habita en todos los cristianos por medio del único *Pneûma*, que fue concedido graciosamente a todos ellos, y por consiguiente los posee desde el interior. Véase Rom 8, 9.11; 1 Cor 6, 19 (3, 16); véase además Rom 5, 5; 1 Cor 2, 12; 7, 40; 2 Cor 1, 22; 4, 13; 5, 5; 11, 4; Ef 1, 13; 4,30; Gál 3,2ss; 1 Tes 4,8; 2 Tim 1,14. En el orden de sucesión de estas predicaciones podrá verse quizás cierta intensificación. Pero no es ya una intensificación de abajo arriba, sino del exterior al interior. Finalmente, la unidad de los miembros de la Iglesia está fundamentada en la inhabitación de Dios en lo más íntimo de los cristianos, esa inhabitación del único Dios —en Cristo, por medio del único *Pneûma*—, del Dios que dispone de ellos para su servicio. Por eso, guardar la unidad de la Iglesia significa supremamente hacer justicia a esta realidad del Dios único y que, en su unidad, vive y unifica[28]. Se trata de la realidad suprema, de la realidad de Dios, a la que responden los «santos» y «fieles», cuando ellos, que han sido integrados por Dios en Cristo mediante el Espíritu santo en la unidad del cuerpo de Cristo, guardan y conservan esa unidad desde dentro, con celo, traduciéndola a la exterioridad concreta con la saludable paz de la humildad y mansedumbre, de la paciencia y del soportarse unos a otros con amor.

II.1b: *4,7-16 Los diversos dones de Cristo*

7. Mas a cada uno de nosotros le fue dada la gracia según
8. la medida del don de Cristo. / Por lo cual se dice:
«El subió a lo alto y llevó una hueste de cautivos,
y dio dones a los hombres».

27. Véase Bauer *sub verbo* Ib. α.

28. Una explicación temática del concepto de ἑνότης y, además, de ἕνωσις (ἑνόω) se encuentra en Ignacio de Antioquía. Véase, a propósito de *1 Clem.* y *P. Herm. supra*, 247, notas 21 y 22.

9. Esto de «subió a lo alto», ¿qué significa sino que tam-
bién había descendido a las regiones bajas de la
10. tierra? / El que descendió es el mismo que también «subió»
11. por encima de todos los cielos para llenarlo todo. / Y él
mismo «dio» a unos como apóstoles, a otros como pro-
fetas, a otros como evangelistas, a otros como pastores y
12. maestros, / para la capacitación de los santos, para una
obra de servicio, para edificación del cuerpo de Cristo, /
13. hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del co-
nocimiento del Hijo de Dios, al hombre perfecto, a la
14. medida de la magnitud del *pléroma* de Cristo, / para que
no seamos ya inmaduros, sacudidos y llevados de allá para
acá por todo viento de doctrina, por la estratagema de los
15. hombres, por su astucia en las artimañas del error. / Al
contrario, digamos la verdad en el amor y hagamos así
16. que todo crezca hacia él, que es la cabeza, Cristo, / en
virtud de quien todo el cuerpo, concertado y unido por
todo ligamento útil, produce vigorosamente el crecimien-
to, en la medida en que actúa cada parte, para su propia
edificación en el amor.

La exhortación del Apóstol a la unidad ha llegado a su última razón en el v. 6 y de esta manera ha quedado terminada. Pero no por eso se abandona la idea de la unidad de la Iglesia. Sólo que ahora se maneja esa idea de manera diferente. En esta Iglesia, que es una sola, hay diferentes «dones» de su Señor, todos los cuales —según la diversa medida de la gracia recibida— actúan para edificar en la unidad el cuerpo de Cristo.

También los versículos 7-16 están estructurados cuidadosamente. En primer lugar, san Pablo hace notar la realidad de la diferente distribución de la χάρις según la medida del don de Cristo: v. 7. Esta proposición se ha formulado como un ligero contraste con lo que se había dicho en la sección anterior: conservad la unidad del Cuerpo y del Espíritu, aunque la gracia haya sido distribuída por Cristo en diferente medida. Así podrían haberse formulado estas ideas, dándoles demasiado énfasis. En la Escritura se dice ya que Cristo ha distribuido los dones según la medida que él ha dispuesto. El Sal 68,19 se refiere a Cristo exaltado, como demuestra una exégesis correcta. La prueba se da en un paréntesis (versículos 9-10) que tiene carácter de anotación exegética. Lo que dice la Escritura y lo que se trata en el contexto,

es desarrollado luego en los versículos 11-16. Estas palabras, según la realidad de las cosas, podrían haberse puesto a continuación inmediata del v. 7: a cada uno de nosotros le fue dada la gracia según la medida del don de Cristo... Y él mismo dio a unos como apóstoles... Asimismo, la larga proposición de los versículos 11-16 se halla estructurada mediante un progreso del pensamiento. En primer lugar se mencionan los diversos dones y su tarea común, v. 11-13. Después se pone de relieve el objetivo común de todos sus servicios, v. 14-15. Y, finalmente, se hace recapitulación de todo en una oración, v. 16.

Si queremos escuchar debidamente la exhortación del apóstol a conservar en la paz la unidad del cuerpo, que es la Iglesia, entonces (δέ) hay que reflexionar sobre una cosa: que Dios nos concedió a cada uno de nosotros la gracia según la medida del don de Cristo. Hasta ahora el apóstol había hablado de la χάρις como de algo que Dios le había «dado» a él y a los apóstoles y profetas. Ahora habla de que la gracia se nos ha dado «a cada uno de nosotros». Cómo se entiende esto y de quién hay que entenderlo, lo vemos por lo que se nos dice en el v. 11, donde se enumeran como dones de Cristo los de ser apóstoles, profetas, evangelistas, etc. La «gracia» se concede en diferente medida en «el don»[29] de Cristo. Este «don», que contiene la gracia en diferente medida según el criterio de Cristo, se manifiesta en los «dones». Los dones en los que se contiene la gracia según la medida de Cristo, son todos los que sirven para la «capacitación» (para el «equipamiento») de los santos. Por consiguiente, «cada uno de nosotros» de los que han recibido en diferente medida la gracia, significa aquellas personas que ejercen los servicios fundamentales para la edificación de la Iglesia. No se piensa en cada uno de los miembros de la comunidad. San Pablo amplía únicamente el círculo de los que recibieron la χάρις, haciendo que abarque, además de los apóstoles y profetas, a los evangelistas y a los pastores y maestros de las iglesias locales[30]. También ellos son receptores, portadores y mediadores de la gracia de Cristo y, de esta manera, son ellos mismos «don» para los miembros de la Iglesia. Pero no tienen la misma medida de gracia,

29. Ἡ δωρεά es casi=ἡ χάρις, ya que ambos conceptos se hallan yuxtapuestos con bastante frecuencia no sólo en el lenguaje helenístico y judeo-helenístico, sino también en Pablo. Véase, además de Ef 3,7, Rom 5,15.17; 2 Cor 9,15. Véase Bauer, *sub verbo*.

30. Véase Rom 12,3ss, donde se piensa también en los que tienen servicios (carismáticos), como muestran claramente los v. 6-8, acentuándose al mismo tiempo la diferencia de esos servicios dentro de un mismo cuerpo. En este pasaje de Romanos se formula así la sentencia correspondiente a nuestro enunciado: ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα... 12,6a. También en 1 Cor 12,13ss se piensa en carismas, como vemos por los versículos 28ss.

tampoco tienen quizás la medida de gracia a que ellos aspiraban, sino que poseen la gracia que se les ha concedido, que en cada caso es diferente, y representan por tanto el «don» al que Cristo los ha destinado según la medida de gracia que ha querido darles. La gracia, aquí, es el don dado por Cristo en, con y para el correspondiente servicio, el don que hace que el receptor, que no dispone el don sino que el don dispone de él, se convierta a su vez en «don».

Ahora bien, en la Escritura se habla ya de este don o de los dones en que él se despliega, y habla también de que su dador es Cristo, v. 8. El absoluto λέγει como fórmula para introducir una cita, reaparece en 5,14 y también en Gál 3,16; 2 Cor 6,2; Rom 15,10; Heb 1,6.7; 2,6.12; 3,15 etc.; Sant 4,6; véase también φησί(ν) en 1 Cor 6,16. Quiere decir al mismo tiempo: «él (Dios) dice» y «se dice». La cita procede del Sal 68,19. Según los LXX, que siguen al texto masotérico, dice así: ἀνέβης εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ... Por consiguiente, el texto paulino no sólo ha cambiado la segunda persona, sino que en vez de ἔλαβες δόματα, ha traducido: δέδωκεν δόματα, gracias a lo cual la cita resultaba útil para san Pablo. Pero tal vez le sirvió de modelo una traducción que se basa en el sentido de λαμβάνειν en su acepción de: «tomar para dar», Ex 25,2; 1 Re 17,10s. De todos modos, tenemos vestigios de tal traducción o de la correspondiente interpretación en la tradición rabínica antigua que aplica generalmente a Moisés el versículo del salmo que describe originalmente la entrada triunfal de Dios como rey en el santuario de Sión, y lo interpreta como referido a Moisés que sube a la altura para recibir la *torá*. Y, así, por ejemplo, se dice en el *Targ. Ps*. 68,19: «Tú subiste al cielo, es decir, Moisés, el profeta. Tu condujiste cautiva a la cautividad, tú aprendiste las palabras de la *torá*, tú se las diste como don a los hijos de los hombres, e incluso en los recalcitrantes, cuando se convierten en arrepentimiento, habita la *šekiná* de la gloria de Yahvé-Elohim»[31]. Véase *Aboth* RN 2 (2.ª); *Midr. Ps. 68* § 11 (160.ª).

Ahora bien, la cita ¿se refiere en general a Cristo, como asegura el apóstol? ¿No se refiere, más bien, como piensan los judíos, a Moisés o quizás también a David, véase Hech 2,34? Precisamente, poner en claro esta referencia a Cristo, y por cierto al Cristo exaltado, es —evidentemente— la intención del paréntesis de los versículos 9 y 10. El esclarecimiento se realiza mediante una exégesis que determine cuál es el sujeto de ἀνέβη en la cita. El raciocinio es el siguiente: el ἀναβῆναι presupone un καταβῆναι de la misma persona, la cual solamente puede ser Cristo. Esto, desde luego, sólo es concluyente

31. Véase Str.-B. III, 596ss.

cuando con ἀναβῆναι se piensa desde un principio en la ascensión del Redentor a los cielos, cuando ἀναβῆναι, por tanto, lo mismo que donde καταβῆναι se entiende en el sentido de Jn 6,62; 20,17; o bien 6,33.38.41.42.50s.58 y principalmente 3,13, donde se dice también del «Hijo del hombre» que él es el ἀναβάς, porque había sido también el καταβάς. Ahora bien, si Pablo entiende ya desde un principio el versículo del salmo en el sentido de la ascensión del Redentor-Hijo del hombre (o Redentor-Hombre primordial), que (antes ya) había descendido, entonces ya no es incierta la interpretación de algunos detalles del paréntesis. Entonces, 1) τὰ κατώτερα[32] μέρη τῆς γῆς no habrá que entenderlo como las *inferiora terrae* (it) o como las *inferiores partes terrae* (vg), y lo mismo que τὰ κατώτατα τῆς γῆς, Sal 62,10; de otra manera en 138,15; véase Ez 26,20; 32,18.24: εἰς βάθη (βάθος) γῆς, no habrá que referirlo al *Še'ol* o Hades, sino que el genitivo τῆς γῆς habrá que entenderlo como genitivo de aposición. En efecto, esto concuerda con los demás enunciados de nuestra carta, en cuanto éstos sitúan en «los cielos» el ámbito de los poderes malignos, véase 2,2, 6,12; 2) καταβῆναι no habrá que entenderlo ni como el descenso del Señor glorificado a los suyos[33], ni como *descensus ad inferos* de cualquier clase, como piensan muchos expositores antiguos y modernos[34], sino como el descenso de Jesús a la tierra[35] en el sentido de la encarnación. Porque desde la tierra tuvo lugar también su ascenso al cielo[36]. Este ascenso se describe más detalla-

32. Sobre el uso comparativo en lugar del positivo, véase Bl.-Debr. § 62; Radermacher, p. 70.225.

33. Así, von Soden, Abbot.

34. Así ya ℵ^c B G^c K_2 L_2 P_2 33 min vg syr$^{s/cur}$, que contra 𝔓^{46} ℵ *A G D_2 G_3 P_2 lat Mcion Ir añaden un πρῶτον. Además, Crisóstomo, Teodoreto, Ecumenio, Tertuliano, Victorino, Ambrosiaster, Jerónimo, Pelagio, Estius, Cornelius a Lapide, Bengel, Hofmann, Klöpper (sin recurrir a la superación de los poderes hostiles), Bleek, Meyer, Kähler, Westcott, Robinson, Huby, Scott, Odeberg, *loc. cit.*, 18s, ThWB III, 642 (Büchsel), Bousset, *Kyrios Christos*, 30s; Lundberg, *loc. cit.*, 208, nota 2.

35. Así, Teodoro de Mops., Cayetano, Calvino, Grotius, de Wette, Bisping, Vilmar, Haupt, Henle, Abbot, Meinertz, Knabenbauer, Rendtorff, Staab, Médibielle, W. L. Knox, 195, nota 3; 223 (como posibilidad); ThWB I, 520 (Schneider), Cerfaux, *Le Christ*, 308, Bietenhard, 237, W. Bieder, *Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi*, 1949, 81ss; Percy, 273, nota 26, Mussner, 44. Tomás de Aquino dice: *Quod potest intelligi dupliciter: uno modo, ut per inferiores partes terrae intelligantur istae partes terrae, in quibus non habitamus... alio modo potest intelligi de inferno, qui etiam infra nos est... et sic videtur hoc eis convenire, quod dixerat: Captivam duxit captivitatem*. Véase también J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, 1958, 28.

36. Si san Pablo, en la cita del salmo, incluso en ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν hubiera visto una alusión a un acto de Cristo, entonces habría que entender sus palabras más que nada en el sentido de Iren. *Epid.* 83, donde lo del cautiverio se refiere a la derrota del señorío de los ángeles rebeldes, derrota que tuvo lugar con ocasión de la ascensión de Cristo a los *epouránia*.

damente en dos aspectos: en primer lugar como ἀναβῆναι ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, donde se acentúa el πάντων para indicar la transcendencia total de este ἀναβῆναι. Πάντες... οὐρανοί, véase 1,10; 2 Cor 5,1; 12,2; Heb 4,14; 7,26, constituyen τὰ ἐπουράνια, a los que pertenece también el ámbito de Cristo «a la derecha de Dios». Son parte de τὰ πάντα, entre los que se cuenta también ἡ γῆ, véase 1,10.22s; (3,15); 4,15; Col 1,16.20. El ἀναβῆναι de Cristo es su ascenso a la dimensión del reinado de Dios, esa dimensión que transciende a la tierra y a todos sus cielos. Véase Heb 7,26. La finalidad de la ascensión —y ésta es la segunda precisión que se hace— es: ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. No podremos separar esta indicación de 1,22s, y por cierto en dos aspectos: 1) en el de que la sumisión de todas las cosas a los pies de Cristo y la expresión ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα significan el mismo acontecimiento que el ἀναβῆναι ὑπὲρ πάντων τῶν οὐρανῶν. Sólo que el acontecimiento, en 1,22s, se contempla desde el punto de vista de Dios, y, en 4,10, desde el punto de vista de Cristo. Y, en 1,22s, el resultado se formula en relación con Cristo y con su situación actual; en cambio, en 4,10, en relación con todas las cosas y con el efecto del acontecimiento como tal. El hecho de que Cristo llegó a ser la cabeza de todas las cosas, sucedió porque él sobrepasó y transcendió los cielos. Por consiguiente, el hecho de que Cristo sea la cabeza sobre el universo quiere decir, al mismo tiempo, que él lo ha «llenado» todo y lo mantiene «lleno» todo. Por eso, el πληροῦν, en nuestro pasaje, adquiere por la realidad misma de las cosas el sentido de «reinar soberanamente»[37]. Este soberano reinar sobre el universo se fundamenta en el título que hace valer Cristo con su acto de traspasar todos los cielos del universo y, por consiguiente, con su presencia en el universo. La presencia de Cristo es siempre un llenarlo todo soberanamente y haciendo valer sus derechos. La posibilidad de tal significación de πληροῦν está dada ya previamente en el concepto estoico-panteísta, con cuya ayuda Filón, movido quizás por traducciones como Jer 23,24 (μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ; véase Sab 1,7) trata de describir la soberana omnipresencia de Dios en el cosmos. Véase, por ejemplo, *Leg. all.*

37. Este sentido lo han vislumbrado muchas veces los expositores. Comparemos tan sólo dos exegetas tan diversos como Estius y Vilmar. El primero de ellos escribe: *Ita denique factum, ut idem ipse Christus homo potentia dominationis suae repleat omnia; terram, inferos, caelum; postquam omnia ea loca ipse adivit. Loquitur enim Apostolus de Christo, quasi de rege, qui totius regni possessionem capit, non singula quaeque loca regni per seipsum accedendo, sed principalia tantum. Quod quum fecerit, dominatum habet in omnia regni loca, et ubique rex agnoscitur.* Vilmar, que a propósito de este lugar hace una comparación con Jer 23,24, donde —según la interpretación del mencionado expositor— se habla de la omnipresencia de Dios, dice: «El (Cristo) es el que rige el universo, incluso el universo de la criatura, él consuma (completa) la creación, y nada queda excluido de su presencia real».

III, 4: πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν, *Somn.* II, 221: ἐκεῖ τέ εἰμι καὶ πανταχοῦ, πεπληρωκὼς τὰ πάντα, ἑστὼς ἐν ὁμοίῳ καὶ μένων, ἄτρεπτος ὤν, *Vit. Mos.* II, 238: ὁ δὲ ποιητὴς τῶν ὅλων, ὁ τοῦ κόσμου πατήρ, γῆν καὶ οὐρανὸν ὕδωρ τε καὶ ἀέρα... συνέχων καὶ διακρατῶν, ὁ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἡγεμών, οὐκ ἀπηξίωσε χρηματίσαι κόραις ὀρφαναῖς· χρηματίσας δὲ καὶ πλέον τι παρέσχεν ἢ κατὰ δικαστὴν ὁ εὐμενὴς καὶ ἵλεως, ὁ πάντα διὰ πάντων πεπληρωκὼς τῆς εὐεργέτιδος ἑαυτοῦ δυνάμεως[38]. Lo que Filón dice de la omnipresencia de Dios en el cosmos, no sólo es aplicado por san Pablo a Cristo, sino que es entendido por él como efecto del ἀναβῆναι de Cristo. Mediante la ascensión de Cristo a la derecha de Dios, él sometió también a todos los cielos de la existencia y reclamó sus derechos sobre ellos. Esto nos recuerda de nuevo la *Ascensión de Isaías* (11,22ss), cuyas relaciones con Ef 2,17 hemos observado ya[39]. No es casual el que tanto en la *AscIs* como en nuestro pasaje de Efesios, se hayan agrupado la misión de los doce discípulos y la ascensión de Cristo, la cual presenta la manifestación de Cristo como Señor entre los poderes y la sumisión de estos poderes a él[40]. Claro que en este caso de la *AscIs* falta la expresión específica πληροῦν, y falta porque el Redentor no se contempla en las categorías del Hombre primordial-Redentor, como en nuestra Carta a los efesios. En efecto, esta carta podía referir ya a Cristo y a su ascensión hasta la dimensión supramundana el concepto utilizado ya en el estoicismo y en Filón para expresar la presencia dominadora de Dios en el cosmos, porque Cristo tiene también una función «cósmica», más exactamente: porque la ascensión de Cristo, lo mismo que todos los demás actos salvíficos, tiene también efectos sobre el cosmos, sobre el «todo». Al «llenarlo» todo, Cristo, que transciende todos los cielos terrenales, instaura su soberanía sobre esos cielos y sobre lo terreno.

2) Pero hay, además, otro aspecto según el cual no se puede separar nuestro enunciado de lo que se dijo en 1,22s. En nuestro pasaje, πληροῦν τὰ πάντα se realiza en el ἀναβῆναι de Cristo que había

38. Véase Dupont, *Gnosis*, 419-493, principalmente p. 461ss; también Mussner, 47ss.

39. *Supra* 182.

40. En los *Hechos de Juan* 108, p. 206s, se apostrofa de este modo a Jesús: ὁ μόνος ἐλεήμων καὶ φιλάνθρωπος, ὁ μόνος σωτὴρ καὶ δίκαιος, ὁ ἀεὶ ὁρῶν τὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν ὢν καὶ πανταχοῦ παρὼν καὶ τὰ πάντα περιέχων καὶ πληρῶν τὰ πάντα Χριστὲ Ιησοῦ θεὲ κύριε... Más cerca de la idea específica de que la ascensión de Cristo «llena» el universo, se hallan las siguientes palabras de la oración del apóstol santo Tomás, quien ora así como modelo de un redimido que pronuncia la siguiente oración antes de su muerte: τὸν ἐντὸς ἐκτὸς πεποίκα καὶ τὸ‹ν› ἐκτὸς ‹ἐντός› καὶ πᾶν σου τὸ πλήρωμα ἐν ἐμοὶ (ἐ)πληρωθῇ (*Hechos de Tomás*, 147, p. 256, 11ss). Sin embargo, este texto no merece confianza.

descendido. Por el contrario, en 1,23 —para decirlo concisamente— se realiza por medio de la Iglesia, la cual a su vez es su πλήρωμα, el espacio llenado por él. ¿No hay en todo ello una contradicción? No, sino que lo que se dice en 1,23 es, más bien, la consecuencia de lo que se ha indicado en 4,10. Cristo, que en su ascensión «llenó» el universo con su presencia dominadora, lo «llena» ahora por medio de su «plenitud», en cuanto lo «llena en todos». Esto no significa otra cosa sino que él prosigue ahora en la provisionalidad del tiempo la acción de «llenarlo» todo, inaugurada en su «ascensión», y la prosigue haciendo que todo sea atraído a su plenitud en todos los que llegan a ser creyentes: esa plenitud que ya se ha asentado —en el *Pneûma*— en su cuerpo, que es la Iglesia. El derecho sobre el universo, que Cristo hizo valer en su «acensión», sometiendo a los poderes, se continua ahora que él, como el Exaltado, ha encontrado su πλήρωμα en la Iglesia, que es su cuerpo, haciendo Cristo que el todo llegue a su plenitud en todas las personas que llegan a ser creyentes. Πληροῦν de 4,10 es el presupuesto para πληροῦσθαι de 1,23. En este último termina de realizarse aquél; en este último se caracteriza bien y se consuma el esbozo de aquél.

Esto nos da también la conexión interna con lo que se dijo en la observación de carácter exegético[41]. El, que descendió a la tierra y que ahora la «llena» —a la tierra y a sus cielos— con su presencia soberana, mediante su ascensión a la dimensión del señorío de Dios: él creó también aquello con lo cual y en lo cual puede producirse esa acción de llenar el cosmos: su cuerpo, la Iglesia, la cual es el *pléroma* asumido por él y dominado por él. A esto se encamina en conjunto, como veremos, el curso de los pensamientos en nuestra sección.

Que san Pablo es consciente de esta conexión, lo vemos por el comienzo del v. 11 que tiene de entrada un nuevo αὐτός: καὶ αὐτὸς ἔδωκεν, palabras que, con cierto relieve, podríamos traducir así: «Y él fue quien dio...». Al mismo tiempo, el v. 11 reanuda el hilo de los versículos 7 y 8, que habrían podido seguir sencillamente en el v. 11. En el v. 11, por un lado, se explica más detalladamente el don de la χάρις, y se acentúa, por otro lado, que ese don fue dado por Cristo mismo. Precisamente este punto de vista sirve de enlace con el versículo 8, por cuanto ahora se explica más detalladamente la frase ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Pero hay que decir otra cosa todavía sobre esta conexión. En las exposiciones que se hacen en los versículos 11ss, Pablo no sólo explica los «dones» concedidos graciosamente por Cristo, y la «gracia» concedida en ellos según la medida dispuesta por

41. Claro está que esta conexión podría verse también, aunque se entendiera de otra manera la oración final del v. 10b.

él, sino que nos dice también para qué dio Cristo estos dones: para la edificación del cuerpo de Cristo, que es uno solo, y para conducir todas las cosas bajo el señorío de Cristo. Pero con esto las exposiciones de los versículos 12ss, y por consiguiente todas las explicaciones, vuelven a su punto de partida: al pensamiento de la unidad de la Iglesia. Por consiguiente, esta unidad sigue estando también ahora en el horizonte del apóstol. Esa unidad no sólo ha sido previamente dada, 4,4-6; no sólo debe ser conservada, 4,1-3; sino que es, además, el objetivo de los múltiples «dones» —de los servicios y de quienes los prestan—, que Cristo dio para la edificación del cuerpo, que es uno sólo.

Pues bien, ¿cuáles son esos «dones» en concreto? En términos generales, el apóstol entiende por dones los portadores y administradores de determinados servicios y ministerios para la Iglesia y en la Iglesia. Estos se derivan de Cristo, y desde un principio se reconocen como algo que ha sido «dado» (por Cristo). Y, como tales, son también, como vimos, algo en lo que se ha dado la χάρις según la medida del don de Cristo. Son, por decirlo así, realizaciones de la χάρις. En ellos y en sus efectos encontramos la χάρις. Por consiguiente, en nuestro contexto no se habla de que Cristo, para la edificación de la Iglesia, haya dado carismas en el sentido de dones extraordinarios del Espíritu, en el sentido en que los conocemos por 1 Cor 12ss. Si quisiéramos utilizar el concepto de carismas también para los dones de Cristo que ahora se mencionan, entonces tendríamos que decir: los portadores y administradores de determinados servicios y ministerios, nombrados luego por el apóstol, son carismáticos[42]. Pero san Pablo no los llama así en nuestro contexto. Pero sí nos hace ver que, en ellos la χάρις se concretiza de múltiples y diferentes maneras según la medida del don de Cristo. La selección de los servicios o de los portadores de tales servicios, que son —ellos mismos— dones, se efectúa en cierto sentido desde puntos de vista «históricos», mejor dicho: teniendo a la vista la historia de la salvación, que puede ya contemplarse con cierta perspectiva, de la naciente Iglesia. San Pablo menciona a los que han recibido y son portadores y administradores de la «gracia» diferenciada, los cuales son —ellos mismos y su actividad— los fundamentos del edificio de la Iglesia, difunden el evangelio edificador y, finalmente, lo conservan y desarrollan. Constituyen cuatro grupos: en primer lugar se hallan «los apóstoles», lo mismo que en 1 Cor 12,28ss. En 2,20 fueron caracterizados como el fundamento de la casa de Dios, que es la Iglesia, y en 3,5 fueron designados como los «santos apóstoles», como los receptores de la revelación. Entre ellos se cuenta san Pablo mismo, según 3,1ss. Aquí no

42. Véase Masson *sub loco*.

hay ninguna razón para suponer que en nuestro pasaje se hace referencia a un concepto más amplio o más general de apóstol, es decir, a un círculo más amplio de apóstoles. Los apóstoles, también aquí, son una magnitud de la historia de la salvación, una magnitud que se formó con este nombre, es decir, que probablemente abarca a los antiguos apóstoles y a Pablo[43]. Junto a los apóstoles figuran como segundo grupo «los profetas», que ya en 2,20 y 3,5 se hallaban estrechamente asociados con los apóstoles. Son, como aquí se ve clarísimamente, profetas del nuevo testamento, a quienes san Pablo considera también como fundamento de la Iglesia. Seguramente, son los genuinos carismáticos de los primeros tiempos de la Iglesia, como quien dice los representantes de los carismáticos en general, lo cual denota igualmente un punto de vista más tardío y clasificador. Por decirlo así, son los que han quedado de los múltiples carismáticos de la Palabra, de 1 Cor 12-14, por lo menos en cuanto al tiempo mismo eran receptores de revelación. Raras veces se mencionan en el nuevo testamento los εὐαγγελισταί, que aparecen en tercer lugar. Es difícil decir por qué se hace mención de ellos aquí. Tal vez tiene razón Harnack[44], cuando piensa: porque las comunidades a las que se dirige la Carta a los efesios, no fueron fundadas por Pablo sino por misioneros. De todos modos, los evangelistas, en concepto de san Pablo, se agrupan con los apóstoles y profetas porque ellos y su servicio están ordenados a la Iglesia universal. En el nuevo testamento se llama «evangelista» a Felipe, Hech 21,8; véase 8,4s.12.35.40, y a Timoteo, 2 Tim 4,5, véase 1 Tes 3,2; Flp 2,22. Ὁ εὐαγγελιστής es el anunciador misionero del evangelio apostólico, 2 Tim 4,2, evangelio que él no ha recibido inmediatamente por revelación, sino de la mano de los apóstoles, y por este motivo figura también después de los apóstoles y de los profetas[45]. Su actividad, fuera y dentro de una comunidad, es una actividad extraordinaria. En la conciencia de la Iglesia antigua, los evangelistas continúan la labor de los apóstoles, como nos hace ver por ejemplo Euseb. *Hist. eccl.* III 37,2s; V 10,2. En la mente del apóstol, se hallan íntimamente relacionados con los διδάσκαλοι, como vemos por su asociación con el καί y la falta de artículo ante

43. Huby y otros entienden los apóstoles de que aquí se habla, en sentido de 1 Cor 15,7; Rom 16,7; *Did.* 11. Véase A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, ⁴1923, I, 335; W. L. Knox, 368; A. Fridrichsen, *The Apostle and his Message*, 1947; von Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*, *Studia Theologica* I, 1948, 96-130; H. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus*: ZNW 44 (1952/1953) 1-43. A propósito del concepto de apóstol en general, véase ThWB I, 406-448 (Rengstorf); M. Goguel, *L'Eglise Primitive*, 1947, 88-109.

44. Véase Harnack, *loc. cit.*, 334.

45. Véase ThWB II, 734s (Friedrich). Pero también al autor de un evangelio se le llama luego εὐαγγελιστής, véase Hipólito, *Antichr.* 56; Tert., *Adv. Prax.* 21.23 etc.

«maestros». Claro está que, por la fórmula que aquí poseemos, no podemos mostrar cuál era la identidad de su persona y de su ministerio o servicio[46]. Pero, en la práctica, la función de unos y otros debió de estar unida frecuentemente[47]. Como es sabido, el concepto de ποιμήν, en su sentido original, queda reservado para Jesús: Jn 10; Heb 13,20; 1 Pe 2,25. Véase Ap 2,27; 12,5; 19,5. Con el verbo ποιμαίνειν se designa también la actividad de Pedro en relación con la Iglesia universal, Jn 21,16, y luego la actividad de los ἐπίσκοποι, Hech 20,38ss, y de los πρεσβύτεροι, 1 Pe 5,2s, en relación con las iglesias locales[48]. De esta manera, se considera al ποιμήν como el dirigente y presidente de la Iglesia o la comunidad, como poseedor de la κυβέρνησις de 1 Cor 12,28. Son «pastores» los προϊστάμενοι de Rom 12,8; 1 Tes 5,12; los ἐπίσκοκοι de Flp 1,1; 1 Tim 3,2; Tit 1,7, los ἡγούμενοι de Heb 13,7.17.24, los πρεσβύτεροι de Hech 11,30; 14,23; 15,2ss.22s; 16,4; 20,17; 21,18; Sant 5,14; 1 Tim 5,17.19; Tit 1,5; 1 Pe 5,1; 2 Jn 1; 3 Jn 1[49]. Con διδάσκαλοι se hace referencia, seguramente a aquellos «maestros» de las comunidades, que en la enumeración de 1 Cor 12,28s se hallan junto a los apóstoles y profetas, y en Hech 13,1; *Did.* 13,1s; 15,1s junto a los profetas. En las Pastorales, en las que el apóstol se llama a sí mismo διδάσκαλος, 1 Tim 2,7; véase 2 Tim 1,11, se presuponen también los «maestros», 2 Tim 4,3. En Heb 5,12; Sant 3,1; *Bern.* 1,8; 4,,9 se acentúa ya su prestigio, en el *P. Herm.* s. 9,15,4; 16,5; 25,2 aparecen inmediatamente junto a los apóstoles. Con el concepto cristiano de διδάσκαλος, en cuanto

46. Así, por ejemplo, Tomás de Aquino, Estius, Brenz, Bisping, von Soden, Meyer, Haupt, Westcott, Scott, Rendtorff, Staab, ThWB II, p. 160 (Rengstorf). En contra, por ejemplo, Klöpper, Huby, Dibelius, Masson.

47. Véase Heb 13,7; *Did* 15,1. Sin embargo, no sólo es digno de atención el que a ambos se les mencione por separado, sino también que el ποιμήν, como en *P. Hermas v.* 1,5,1 el ἐπίσκοπος, se halle antes del διδάσκαλος. En Did. 15,1s se hacen cargo los ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι... de τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

48. Véase también *IgnRom.* 9,1; *IgnFilad.* 2,1.

49. Véase lo que se expone en la *Ascensión de Isaías* 3,21ss, fragmento que data de fines del siglo I o comienzos del siglo II d.C.: «Y luego, cuando él esté cerca, sus discípulos abandonarán la doctrina de los doce apóstoles y la fe, su amor y su pureza, y surgirán muchas αἱρέσεις sobre su parusía. Y en aquellos días habrá muchos que amarán el ministerio, aunque estén desprovistos de sabiduría, y muchos ancianos serán injustos y pastores violentos de sus ovejas, y se convertirán en ladrones (de las ovejas), porque no encontraron pastores santos... Y habrá mucha blasfemia y jactancia cuando esté cerca el Señor, y el Espíritu santo se retirará de muchos. Y en aquellos días no habrá muchos profetas, ni habrá quienes hablen en conciencia, con excepción de unos cuantos acá y allá, a causa del espíritu de error, fornicación, jactancia y codicia que habrá en quienes sean llamados, a pesar de todo, servidores de aquél y le acepten. Y surgirá entre ellos gran discordia, discordia recíproca entre pastores y ancianos. Porque en los últimos días reinará gran celo...». Aquí los ποιμένες, que se contraponen a los πρεσβύτεροι, son los ἐπίσκοποι. Llevan el título de ποιμένες.

cuanto éste se constituye como tal, se piensa en algo así como en un «estado» concreto, al que corresponde dar instrucción general a la comunidad, y por cierto en forma de desarrollo doctrinal del evangelio apostólico y de la tradición apostólica y, asimismo, de la interpretación del antiguo testamento[50]. Este servicio necesita el carisma y es, por tanto, un servicio carismático, como vemos entre otros textos por 1 Cor 14; véase *P. Herm. s.* 9,25,2. Pero este servicio no se fundamenta únicamente en el carisma, sino que tiene por principio carácter «ministerial». En el carisma adquiere este servicio su plenitud, pero no deriva de él su autoridad, aunque saque de él su fuerza y eficacia para convencer. Por consiguiente, vemos: «dones» del Cristo exaltado, muestras de su «járis», son también los portadores y administradores de la «gracia» que trabajan actualmente en la Iglesia edificada y que debe estar edificándose sin cesar, y no sólo aquellas personas que han fundado la Iglesia y difundido el evangelio. En el aspecto en que Cristo los «dio» («... dio a unos como apóstoles, a otros profetas ...»), no se diferencian unos de otros, sino únicamente en el aspecto de la medida de la «járis» que actúa en ellos. Esta medida es mayor allá donde un servicio sirve para la fundación y primera difusión de la Iglesia; y es menor, allá donde está destinado a la conservación o al ulterior desarrollo.

Claro está que no sólo en el aspecto de que todos son «dones» de Cristo, los mencionados servicios se hallan en una misma línea, sino también en otro aspecto: todos ellos están al servicio de la única gran finalidad, a cuyo servicio se halla también la Iglesia por medio de ellos. En la oración siguiente —porque los versículos 11-16 son *una sola* oración— esa finalidad se desarrolla según diversas facetas y se va manifestando paulatinamente. El v. 12 indica, indudablemente, el fin más próximo, para cuya consecución Cristo dio sus «dones». Qué fin es ése, no se puede decir con toda claridad, porque no se puede determinar con toda seguridad la relación de las tres fórmulas con πρός o con εἰς... εἰς. Pero, desde luego, podremos afirmar los siguiente: 1) Los tres complementos precedidos de preposición dependen, todos ellos, de ἔδωκεν[51], pero, en contra de lo que pensaba una interpretación antigua de carácter casi general, no deben interpretarse como si todos los complementos precedidos de preposición vinieran a decir lo mismo[52]. 2) Nada indica y parece imposible que el primer complemento preposicional, o incluso el primero y el se-

50. Véase Harnack, *loc. cit.*, 280ss; H. Bruders, *Die Verfassung der Kirche bis 175*, 1904, 336ss; ThWB II, 150-162 (Rengstorf); también Scott *sub loco*.
51. El carácter predicativo de los acusativos no impide tal dependencia; de otra manera piensa Dibelius.
52. Así, Crisóstomo, Teofilacto, Ecumenio, Calvino, Bengel etc.

gundo, sólo se refieran al último grupo de pastores y maestros. 3) Es muy posible que los dos εἰς, no reflejen enunciados paralelos[53], sino que tengan distinto sentido, o que los dos primeros complementos introducidos por preposición tengan entre sí una relación más estrecha[54], de forma que el segundo εἰς sea igual al πρός. Una vez presupuesto esto, habrá que entender quizás así lo que nos quiere decir la frase: El dió a unos como apóstoles... para la[55], o más probablemente: en orden a[56] la capacitación de los santos (de los miembros de la Iglesia) en el ejercicio o trabajo[57] del servicio (=para el servicio) para la edificación del cuerpo de Cristo. Entendiendo así las cosas, en el καταρτισμὸς[58] τῶν ἁγίων se realiza la οἰκοδομὴ τοῦ σώματος, y por cierto, mediante el servicio que los apóstoles, etc. ejercen, o mediante la tarea o el trabajo o también el ministerio del servicio, para el cual el Señor exaltado los «dio» (los destinó). Esta interpretación tiene en su favor cierta probabilidad, ya que las explicaciones que siguen informan precisamente sobre esta edificación del cuerpo y, al mismo tiempo, se tiene presente la preparación de los diversos miembros de la Iglesia. Claro está que es posible otra comprensión de ἔργον διακονίας y, por tanto, de toda la oración. Ἔργον[59] puede significar también la «obra» en el sentido de lo que se ha producido como resultado de esta labor de edificar. Y puede tener precisamente este sentido en relación con la labor de edificar y con los edificios y, en san Pablo, con la edificación de la comunidad, véase 1 Cor 3,13.14.15; 9,1; Rom 14,20. Entonces διακονίας sería genitivo subjetivo, y el primer complemento introducido por la preposición εἰς y este último serviría para explicar al primero. Entonces toda la oración significaría: Cristo dio a unos como apóstoles... con miras a la capacitación o también: a causa de la capacitación de los santos para levantar la obra a la que atiende «el servicio», es decir, para edificar el cuerpo de Cristo. Sea lo que fuere: διακονία en nuestro pasaje se halla, indudablemente, muy cerca del servicio «ministerial», es decir, es un

53. Así, Harless, Bisping, Hofmann, von Soden, Meyer, Kähler, Wescott.
54. Véase vg, Lutero, Rückert, de Wette, Weiss, Dillersberger, Dibelius.
55. Véase Ef 4,29; 1 Tim 4,8; 2 Cor 10,4 etc.
56. Véase 1 Cor 12,7; Bisping *sub loco* «behufs».
57. Ἔργον habría que entenderlo aquí, como en 1 Tes 1,3; 5,13; 2 Tes 1,11; Sant 1,4 en el sentido de función, ejercicio y otros significados por el estilo.
58. Καταρτισμός (término de medicina) es un *hápax legómenon* en el nuevo testamento y significa aquí la «capacitación», el «equipamiento», véase Is 38,12 Sym. El sentido del sustantivo se aclara por el significado del verbo καταρτίζειν, que oscila entre «crear» y «completar». Véase Bauer *sub verbo*. Se piensa en la solidez que hay que dar a los santos, a fin de hacerlos consumados.
59. Véase E. Peterson, B 22 (1941), 439-441; J. A. Kleist, *Ergon in the Gospels:* CBQ 6 (1944) 61-68; Bauer, *sub verbo* n. 3; ThWB II, 631-649 (Bertram).

servicio que tiene como fundamento un encargo permanente dado a una persona delegada y capacitada para ello. También en otros pasajes de san Pablo, el «servicio» del apóstol y de otros ministros se designa predominantemente con el término διακονία: Rom 11,13; 1 Cor 16,15; 2 Cor 3,8.9; 4,1; 5,18; 6,3; Col 4, 17; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 4,5; véase también Hech 1,17.25; 20,24; 21,19; (*1 Clem.* 40,5); Ignacio, *Magn.* 6,1; *Filad.* 10,1; *Esmirn.* 12,2; *P. Herm. m.* 2,6; 12,3,3; *s.* 1,9; 2,7; 9,26,2; 27,2, etc. Semejante διακονία no se halla en contradicción con las διακονίαι en sentido más amplio, tal como se mencionan en Rom 12,7; 1 Cor 12,5, y tal como puede ejercitarlas πρὸς τὸ συμφέρον cualquier miembro de la comunidad, por impulso del Espíritu. Lo común de ambas clases de διακονία es διακονεῖν y el origen del servicio, que viene del Señor exaltado. Para su eficaz cumplimiento, ambas tienen necesidad del *Pneûma*. Sólo que la διακονία mencionada en primer lugar, y a la que nuestro pasaje se refiere, supone un mandato formal del *Kýrios*, de carácter directo o indirecto, un mandato que por principio es permanente. Y se basa, aunque debe ser henchida por el carisma, no en el carisma, sino en el mandato del Señor.

Pues bien, ¿en qué consiste la capacitación de los santos y, por consiguiente, la edificación del cuerpo de Cristo? La respuesta se nos da en el v. 13, el cual es un poco difícil de comprender. En este versículo se designa como fin de la «edificación» del cuerpo de Cristo, y como el acontecimiento mismo de esa edificación, el que todos los fieles καταντᾶν a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios[60]. Se acentúa lo de οἱ πάντες. El cuerpo de Cristo y su edificación implica por principio a todos y tiende a constituir una comunidad que los abarque a todos[61]. Καταντᾶν εἰς (ἐπί, ἕως) quiere decir: dirigirse a, llegar a, alcanzar una meta determinada[62]. Los testimonios muestran claramente que καταντᾶν describe «únicamente el movimiento que conduce a la meta indicada y a determinado final»[63]. En nuestro caso, la meta es

60. Μέχρι es aquí conjunción. Falta el ἄν. No obstante, se utiliza el subjuntivo, porque se trata de un antiguo sustantivo de perspectiva que está emparentado en cierto modo con el subjuntivo final, Bl.-Debr. § 383, 2. También el μέχρι tiene en nuestro pasaje un sentido secundario de carácter final.

61. Véase Klöpper, von Soden; Huby: «comme un seul corps, comme une seule personne»; Scott: «till we come in our totality». Véase también Bl.-Debr. § 275, 7.

62. El sustantivo, que casi siempre va con εἰς (ἐπί, ἕως), indica el fin alcanzado, cuando se ha llegado a él. Véase en sentido local 2 Mac 4,21.44 etc.; Hech 13,50; 16,1; 18,19.24 etc. (1 Cor 10,11; 14, 36); en sentido figurado 2 Re 3,29 LXX; 2 Mac 6,14; Job 29,13 Sym.; Is 53,6 Sym.; Hech 26,7; Flp 3,11; *1 Clem.* 6,2; 23,4; 63,1; Polic. 1,2.

63. Véase ThWB III, 625-628 (Michel); Bauer *sub verbo;* Liddel-Scott *sub verbo;* Moulton-Milligan *sub verbo*.

que los miembros de la Iglesia alcancen, en primer lugar: ἡ ἑνότης τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως... Los genitivos explicativos indican en qué consiste la unidad: es la unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios. Por consiguiente, el edificio del cuerpo de Cristo se construye cuando todos los miembros de ese cuerpo llegan a la única fe y al único conocimiento del Hijo de Dios. Una vez alcanzados la única fe y el único conocimiento, se ha terminado el edificio de la Iglesia. La unidad, como vimos en 4,5, está creada por el *Pneûma*. Y esta unidad debe conservarse en la paz. Y se conserva cuando todos y cada uno se hallan en camino hacia la unidad en la fe y en el conocimiento. La fe es una sola, 4,5. No son los creyentes los que crean esa unidad de la fe. Pero la fe se manifiesta en su unidad cuando los diversos creyentes, con su correspondiente realización de la fe, entran en su unidad. Τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ[64] probablemente pertenece sólo a ἐπίγνωσις, ya que el artículo se repite ante esta palabra[65]. Ἐπίγνωσις, como en 1,17, es el conocimiento existencial o la «experiencia». Presupone, lo mismo que γνῶναι y γνῶσις, la πίστις (y la ἀγάπη) y es la autoexplicación de las mismas[66]. Al conocer al Hijo de Dios, la fe conoce y el amor se revela conociendo. Con esto tenemos la primera indicación sobre cómo se realiza el edificio del cuerpo de Cristo y cuál es la finalidad de la edificación y, además, la finalidad de la donación de los «dones» que Cristo ha dado: el Cristo exaltado dió a personas encargadas de servicios (dio a ministros) para que, mediante la capacitación de los santos, edificaran este cuerpo suyo. Esta edificación tiene la finalidad de hacer que todos los miembros de la Iglesia lleguen a la unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios. La edificación se realiza por vía de tal fe y conocimiento. Pero ahora, junto a esta formulación de la finalidad (y del camino), hay otra, enlazada también con la preposición εἰς dependiente de καταντᾶν, a saber: εἰς ἄνδρα τέλειον, lo que a su vez es explicado por la expresión εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χρισοῦ. También estas indicaciones señalan cuál es la finalidad y lo hacen en el mismo sentido que las primeras indicaciones que se dan en el v. 13a. Por consiguiente, lo que se nos quiere decir es lo siguiente: «nosotros», al llegar a la unidad en la fe y en el conocimiento del

64. Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ aparece en la Carta a los efesios únicamente en este pasaje. Este «título» caracteriza, según Pablo, a Cristo en su relación singularísima con Dios como su Padre, véase Rom 8,3.32; 2 Cor 1,19; Gál 4,4; Col 1,13. La suma del evangelio en el que se habla del «Hijo de Dios», se halla sintetizada en una fórmula de Rom 1,3s.

65. Así, Haupt, Dibelius, Masson; la expresión la refieren a ambos conceptos, Klöpper, von Soden.

66. Véase 1 Cor 8,1ss; Flp 3,9s; Ef 3,17ss; Col 2,2; Jn 6,69; 1 Jn 4,16; ThWB I, 707 (Bultmann).

Hijo de Dios, llegamos al ἀνὴρ τέλειος. No cabe duda alguna sobre quién es ese ἀνὴρ τέλειος, si leemos en el v. 15 el enunciado paralelo: ...αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός. Es Cristo, como «cabeza» de su cuerpo. Véase 1,22; 5,23; Col 1,18; (2,10); 2,19; *IgnTrall.* 11,2. Por consiguiente, en nuestro pasaje no se habla de que *nosotros,* los miembros del cuerpo de Cristo, *lleguemos a ser* el «hombre perfecto»[67], ni como individuos ni como colectividad, sino que lo que se dice es que nosotros, en el movimiento hacia la unidad en la fe y en el conocimiento, *llegamos* a Cristo, la cabeza. En el movimiento de la fe y del conocimiento hacia la unidad se realiza el movimiento hacia Cristo[68]. El movimiento de la fe y del conocimiento revela cada vez más la cercanía de Cristo. En ese movimiento acontece una aproximación «real» del cuerpo a su cabeza. La fe y el conocimiento son acontecimientos ontológicos. Esto se confirma por la explicación que el apóstol da de la expresión εἰς ἄνδρα τέλειον, desarrollándola con aquellas palabras: εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος Χριστοῦ. Por consiguiente, aquí se habla del πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ. Este *pléroma,* expresado formalmente, es la dimensión llena de Cristo. Y en el fondo es el cuerpo de Cristo, la Iglesia, véase 1,23. Se piensa en el μέτρον ἡλικίας de la Iglesia. Ἡ ἡλικία es en sí 1) la edad (de vida) y el tiempo de vida. Véase, por ejemplo, en el nuevo testamento, Mt 6,27; Lc 2,52; 12,25; Heb 11,11; Jn 9,21.23; 2) pero es también la estatura (del cuerpo) como, en el nuevo testamento, Lc 19,3; véase Eclo 26,17; Cant 7,7(8) Σ (LXX: μέγεθος); Ez 13,18[69]. Puesto que en nuestro contexto no se habla de la ἡλικία τοῦ Χριστοῦ, sino del *pléroma* de Cristo, y puesto que καταντᾶν εἰς... τὸ πλήρωμα supone un movimiento espacial, ἡλικία —en nuestro pasaje— significará con toda probabilidad «magnitud» y no, como piensan la mayoría de los exegetas, «edad (de vida)»[70]. Y entonces

67. Así piensa, por ejemplo, Klöpper *sub loco:* «Todos deben llegar a ser un varón perfecto, formado, desarrollado». A propósito de la expresión misma, véase IgnSmirn. 4,2; (Melito fr. 6); Schlier, *Relig. Unters.,* 172s; Käsemann, *Volk Gottes,* 82-90. Acerca de la comprensión «colectiva» de ἀνὴρ τέλειος véase Warnach, 22 y 67, nota 85.

68. Algunos vestigios inciertos y tardíos de la misma imagen en la gnosis, pueden verse en Schlier, *Christus,* 27ss.

69. Μέτρον ἡλικίας, Plut. *Mor.* 113 d (Cons. ad Apoll.) puede significar también «talla corporal». Véase Dibelius *sub loco* contra Almqvist p. 144; sobre todo el conjunto, véase Bauer, *sub verbo.* En la *Asunción de Moisés* (11,8) la ἡλικία que subyace a *aetatem* debe traducirse por «talla», «estatura». Véase Kautzsch II, 329e. El genitivo es genitivo de aposición. Quiere decirse: «para llegar a la medida que corresponde a la ἡλικία del πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ», es decir, a la medida de ese πλήρωμα o al πλήρωμα en su medida.

70. Así, por ejemplo, Ambrosiaster, Brenz, Vilmar, Klöpper, Haupt, Ewald, Wescott, Staab, Mussner, 61; Deissner, ThWB IV, 636, 15ss. En contra, por ejemplo, von Soden, Scott, Huby, Dibelius. La mayoría de los exegetas se dejan seducir por la

quiere decírsenos que nosotros, en el camino hacia el ἀνὴρ τέλειος, es decir, hacia Cristo como κεφαλή del cuerpo, llegamos también a la medida de la magnitud del *pléroma* de Cristo, es decir, recorremos ese *pléroma* en su dimensión, en la medida de su magnitud. En todo ello se halla implícito el pensamiento de que nosotros, como cuerpo de Cristo, al llegar a lo más íntimo del *pléroma* de Cristo, al límite (interno) del *pléroma* de Cristo, crecemos[71] hasta llegar a Cristo, la cabeza, y de este modo, juntamente con él, que es la cabeza, formamos el «totus Christus». Ahora bien, esto no es más que una conclusión de nuestra fórmula, y no algo que se exprese directamente en ella.

oposición sugerida por νήπιοι del v. 14, sin tener en cuenta que la idea del Cristo «maduro» o que llega del *pléroma* es completamente absurda. Y de la ἡλικία de éste se trata primordialmente, según el texto, en el v. 14. Con νήπιοι, en el v. 14, que por lo demás debe entenderse por su contexto, san Pablo se aparta de la imagen desarrollada hasta ahora, pero no sin sacar de ella la idea objetiva de que, precisamente por ese καταντᾶν εἰς... los miembros de la Iglesia no son ya νήπιοι. Ahora bien, como en el v. 14 se trata de una afirmación que no está tomada ya del mundo de imágenes del v. 13, entonces el concepto de νήπιος no contiene indicación alguna en favor de la imagen que subyace al v. 13. Hasta qué grado la exégesis ha quedado fijada por el punto de vista de la oposición del concepto de νήπιος, lo vemos con especial claridad en Mussner, quien en la p. 61 traduce sin más καταντᾶν εἰς... τὸ μέτρον τῆς ἡλικίας τοῦ πληρώματος... por «madurar hasta el *pléroma* de Cristo» y da inmediatamente a continuación la siguiente explicación: «Los creyentes deben alcanzar, en la convicción de su fe, un estado de 'madurez' que corresponda al *pléroma* de Cristo». Uno se pregunta ante estas y otras expresiones parecidas de carácter general, que hallamos en nuestro contexto, por qué el apóstol expresa de manera tan complicada, por no decir incomprensible, una realidad que se podría expresar con toda sencillez. El análisis textual, al que tan a menudo recurre Mussner, trata de explicarlo.

71. Hay algunos vestigios de que esta imagen tuvo una tradición más amplia. Así ocurre, por ejemplo, con la *Oda de Salomón* 36,3ss, donde se describe de la siguiente manera el nacimiento por el Espíritu: «El (el Espíritu) me dio a luz ante el rostro del Señor; y aunque yo era hombre, me llamaron el iluminador, el hijo de Dios, siendo alabado entre los alabados (¿alabantes?), y siendo grande entre los grandes. Pues así como es la magnitud del Altísimo, así de grande me hizo (el Espíritu)». Véase también la *Oda de Salomón* 35,6: «Y yo llegué a ser grande por su don y encontré reposo en su *pléroma*»; *ibid.,* 17,7: «Y el que posee el conocimiento y me hizo crecer, es el Altísimo en todo su pléroma. Y me glorificó en su benignidad, y elevó mi entendimiento a la altura de la verdad». La *Oda* termina con las siguientes palabras: «Y recibieron mi bendición y se hicieron vivos, y se reunieron en mí y fueron redimidos. Pues se han hecho mis miembros y yo su cabeza. Gloria a ti, nuestra cabeza, Señor, Ungido. ¡Aleluya!». También es oportuno aquí el pasaje del *Cántico de la Perla, Hechos de Tomás* 113 (p. 224), donde el hijo del rey (el «hombre primordial») contempla el «vestido», su «Eikón» que le salva (el sí-mismo celestial) y se escucha a sí mismo y escucha la voz de la *gnôsis.* En el texto griego se dice entonces estas solas palabras: καὶ αὐτὸς δὲ ᾐσθόμην αὐτοῦ τῆς ἡλικίας. En cambio, el texto siríaco es un poco más claro: *et ego quoque animadverti staturam meam crescere secundum laborem eius.* Vemos aquí individualizada la imagen del Redentor-Hombre primordial que por medio de la *gnôsis* crece en toda su estatura, y vemos que se identifica la suerte del redimido con la del Redentor. Ahora bien, en Ef 4,13 se trata del cuerpo de Cristo como tal, que en sus miembros debe llegar a la magnitud del *pléroma* de Cristo; se trata del crecimiento del

Así, pues, el enunciado de los versículos 11-13 se ha dilucidado así: el Cristo exaltado «dio» sus «dones», los portadores de la gracia distribuida de manera diferente, para capacitación de los santos, y los dio para el servicio de edificar el cuerpo, su cuerpo, que es la Iglesia. La finalidad puesta por él, y que debe alcanzarse con la edificación, es 1) que los miembros de la Iglesia lleguen a la unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios; 2) que en el camino que a ello conduce, lleguen al «hombre perfecto», a Cristo, la cabeza, y que, por tanto, se aproximen a él; 3) que, en todo ello, recorran todo el espacio, la magnitud del *pléroma* de Cristo, su dimensión. La edificación del cuerpo de Cristo, la Iglesia, que acontece con ayuda de los portadores y administradores de la «járis», dados para ello por Cristo, se realiza en una revelación cada vez más profunda de la dimensión de Cristo. Esta revelación se efectúa en el camino de la común aproximación a él, la cabeza, en la fe, que es una sola, y en el conocimiento, que es uno solo, del Hijo de Dios.

Sin embargo, esta edificación del cuerpo de Cristo por los administradores de su gracia, no es el fin supremo que Cristo pretende. La edificación de la Iglesia no es un fin en sí mismo. Sino que acontece por amor de todas las cosas. Esto se expresa en la oración final de los versículos 14-15. Por consiguiente, la finalidad no es ya el acontecimiento del crecimiento de la Iglesia como tal, sino lo que sucede al mismo tiempo en y con y por medio de ese crecimiento. Y el v. 16 compendia de nuevo todo lo que se había dicho desde el v. 7. La conjunción ἵνα depende probablemente de la idea principal de los vv. 11-12 y está coordinada, por tanto, con μέχρι καταντήσωμεν[72]. Ahora bien, la oración final constituye al mismo tiempo una explicación de la oración introducida por el μέχρι. En aquella oración final se

cuerpo de Cristo, la Iglesia, que se halla constantemente en camino hacia su cabeza, hacia Cristo, y, por consiguiente, se halla en cierto sentido en camino hacia sí mismo. Las imágenes, tanto en un caso como en otro, están tomadas del mismo campo visual. Ahora bien, la realidad que con ellas se expone es completamente distinta. Pero las imágenes le dieron al apóstol la posibilidad de presentar intuitivamente a sus lectores la realidad de lo que es la Iglesia, la cual se halla *ónticamente* junto a su cabeza y, sin embargo, no cesa jamás *existencialmente*, es decir, en sus miembros, de ir creciendo hacia su cabeza. A propósito de la descollante magnitud del Redentor, la cual se halla en consonancia con su papel cósmico, véase *5 Esd* 2,42ss; Elkasai Hippol. El IX, 13, 2s; Epif. *Haer*. XIX, 4; XXX, 17; LIII, 1; *Ev. Petr* X, 39s; *Hechos de Perpetua y Felicidad*, 4, p. 37 Knopf; *P. Herm. s.* 9, 6,1. Véase W. Brandt, *Elchasai*, 1912, 59s; sobre todo el conjunto, véase Dibelius *sub loco;* Jonas, *Gnosis* I, 320ss. Véase también 1 QH XI, 11: «Pues tú me hiciste comprender semejantes hechos maravillosos, y me hiciste conocer el misterio de tu grandeza». K. Schubert, *Der Sektenkanon von En Feshcha und die Anfänge der jüdischen Gnosis:* ThLZ 78 (1953) columnas 495-506: en la col. 502, nota 26, hace notar que la expresión «misterio de la grandeza» se basa quizás en especulaciones sobre la dimensión de Dios parecidas a las que se hallan por vez primera en labios del rabbí Yochanan ben Zakkai *(b. Chag.* 13a).

72. Así, Tomás de Aquino, Bisping, von Soden, Wohlenberg, Haupt, Westcott.

muestran las ulteriores consecuencias y la ulterior intención de aquel «dar» de Cristo y de la capacitación de los santos. La penetración abarcante y comunitaria en la fe y en el conocimiento hasta llegar a Cristo y hasta el límite de su dimensión hace que los diversos miembros del cuerpo, de la Iglesia, no sean ya νήπιοι. Νήπιος[73] no tiene aquí, claro está, su sentido más obvio en el que se refiere a un niño pequeño, y no está utilizado tampoco en su sentido jurídico especial, véase 1 Cor 3,1; 13,11; Gál 4,1.3. Este término, como ocurre también en el lenguaje greco-helenístico, significa necio, inexperto, pueril, véase Rom 2,20; Heb 5,13. Por el contexto se deduce hasta qué punto se piensa que uno es necio o pueril. También en nuestro pasaje, el contexto nos dice en qué consiste esa inmadurez que debe eliminarse mediante la mencionada capacitación de los santos. La oposición a la gnosis, que quiere llegar al ἀνὴρ τέλειος (naturalmente, en asociación con la fe), y las oraciones de participio que vienen a continuación, lo aclaran todo. La inexperiencia de los neófitos se elimina mediante la capacitación, en el sentido de que entonces dejan de ser νήπιοι como antes del bautismo (véase Heb 5,11s), sacudidos de acá para allá por todo viento de doctrinas humanas, por cualquier corriente de los tiempos. Tal es el meollo de las imágenes, acumuladas y dispares, con las que se desea presentar de manera intuitiva la situación de peligro en que se encuentran los cristianos. En primer lugar, se utiliza la imagen —tan difundida— del embate de las olas, agitadas por el viento tempestuoso. Mientras que en Is 57,20 se alude con κλυδωνίζεσθαι al momento, más bien, de la agitación e inquietud, y en Sant 1,6[74] se hace referencia sobre todo al desasosiego e incertidumbre motivados por la duda, en nuestro pasaje se piensa principalmente en la incertidumbre y confusión de una fe no sólida ante las ideas vivas y arrebatadoras de los tiempos que corren[75]. Κλυδωνίζεσθαι es propiamente ser sacudido de acá para allá por el κλυδών, el mar embravecido, el oleaje. Περιφέρεσθαι es ser zarandeado[76]. Lo que a los cristianos inmaduros los agitaba de un lado para otro, con el furor del oleaje, era πᾶς ἄνεμος τῆς διδασκαλίας, todo viento de doctrina, por pequeño que sea, cualquier doctrina «que sople». Probablemente se piensa en fenómenos como las διδασκαλίαι τῶν ἀνθρώπων de Col 2,22 (=Is 29,13), que en Col 2,8 se denominan ἡ φιλοσοφία καὶ... ἀπάτη κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, es decir, cualesquiera doctrinas «heréticas», que —consideradas en su sustancia— son doctrinas

73. Véase Bauer *sub verbo;* ThWB IV, 913-925 (Bertram).
74. Véase Dibelius, *Jakobusbrief, sub loco*.
75. Véase Jos. *Ant*. 9,239: ὁ δῆμος ἅπας ταρασσόμενος καὶ κλυδωνιζόμενος.
76. Véase Bauer *sub verbo;* Liddell-Scott *sub verbo*.

paganas[77]. San Pablo, en nuestro pasaje, lo formula así, creemos que intencionadamente, en términos tan generales. La mirada del apóstol se fija en todo el cosmos de los hombres, desde el cual soplan constantemente sobre la Iglesia los vientos de doctrina que tratan de penetrar en ella y agitar de un lado para otro a sus miembros. En efecto, estos miembros no están inmunes de una vez para siempre contra tales corrientes, sino que tienen que defenderse contra ellas con una fe común y que vaya madurando paulatinamente y resistir así al espíritu de los tiempos. En los dos complementos introducidos por preposición, que vienen ahora, cambia la imagen, que no era ya muy uniforme. Sin embargo, está claro lo que se nos quiere decir. Los complementos introducidos por preposición, y que ofrecen datos más concretos, no se refieren únicamente a τῆς διδασκαλίας, sino a toda la oración y tratan de explicar un poco más la situación de los cristianos en el mundo o el carácter de ese mundo. Probablemente, la segunda expresión precedida de preposición trata de completar a la primera. Κυβεία es el juego de dados[78]. El concepto lleva inherente la idea de astucia o engaño, de tal forma que κυβεύειν puede significar precisamente engañar[79]. Este juego de los hombres, del que forma también su διδασκαλία, se realiza ἐν πανουργίᾳ. Πανουργία es astucia, artimaña y otras cosas por el estilo, véase 1 Cor 3,19; 2 Cor 4,2; 11,3 y también 12,16[80]. La astucia, que caracteriza, por consiguiente, a la forma del juego, que es también la esfera en que se alzan las corrientes intelectuales que confunden a los fieles, tiene como fin la μεθοδεία τῆς πλάνης. Según Suidas, esto significaría: los τέχναι καὶ δόλοι del error. Pero tal vez μεθοδεία se entiende aquí en sentido más formal, en sentido de εἰς τὸ μεθοδεύειν τὴν πλάνην, «mediante un plan premeditado para inducir —como resultado— al error»[81]. Entonces, los juegos de los hombres serían aquellas artimañas encaminadas

77. Véase Heb 13,9: διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε (v. 1. περιφέρεσθε). Véase también el concepto de διδασκαλία en las Pastorales, donde comienza ya a dibujarse la situación intelectual de la Iglesia como una lucha entre ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία 1 Tim 1,10 y la διδασκαλία δαιμονίων 1 Tim 4,1 de una llamada gnosis («de la falsamente llamada ciencia», 6,20).

78. Véase Bauer, Liddell-Scott, Moulton-Milligan *sub verbo;* Str.-B. III, 599.

79. Véase Epict. *Diss.* II, 19, 28; III, 21, 28; Vett. Val., 202. San Agustín traduce este término por *illusio;* san Jerónimo, por *fallacia, nequitia;* Huby, *por tromperie*. Por consiguiente, en nuestro pasaje no se piensa en el ῥιψοκινδύνως τι πράσσειν (Polib. en Suidas), el riesgo aceptado por capricho y a la ligera, el «poner en juego» (véase Plat. *Prot.* 314 A; Euríp. *Rhes.* 446), que en otras partes se designa con los términos κυβεία, κυβεύειν.

80. El concepto aparece en Plut. *Mor.* 91 B junto a ἀπάτη, en Herodiano 2,9,11 junto a δόλος. Véase 2 Cor 12,16; Bauer *sub verbo*.

81. Haupt; véase Hoffmann, Kähler etc. Véase Epif. *Haer.* XXI, 5, 8 (p. 244, 25s): αἰσχρῶς μεθοδεύει τὴν ἑαυτοῦ ἐπιθυμίαν.

a difundir el error. Πλάνη es lo opuesto de ἀληθεύειν y, por consiguiente, de ἀλήθεια, como en 2 Tes 2,11[82]. Pero, como vemos en 1 Tes 2,3, se halla también cerca del δόλος. En efecto, la falsedad del error, ese error que fluye abundantemente gracias a la atmósfera astuta y lúdica del existir humano, es en sí también engaño. En ese ambiente falso y equívoco de la maldad, surgen corrientes intelectuales que están variando sin cesar. Agitada por estos vientos, una iglesia que haya permanecido en su inmadurez pierde su firmeza. Por tales «movimientos», los miembros de esa iglesia pierden su arraigo, y son agitados de allá para acá. Y, así, la finalidad y la tarea de la Iglesia, la comunicadora de la gracia dada por Dios, consiste en capacitar —en «equipar»— a los santos de tal modo, que sean ya maduros y dejen de ser vulnerables a esos embates.

Pero esto no hace más que determinar negativamente la finalidad que se propone Cristo. Esa inseguridad debida a inmadurez y esa inconstancia deben quedar sustituidas por el ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ. El ἐν ἀγάπῃ, que va con ἀληθεύοντες, es su determinación modal[83]. Objetivamente no habría gran diferencia, si lo refiriéramos al αὐξήσωμεν que viene a continuación. Pues también el ἀληθεύοντες indica en qué forma debe realizarse el αὐξάνειν. Ἀληθεύειν significa primeramente: decir la verdad, por contraposición a mentir[84]. Pero así como en Gál 4,16 este término se utiliza en el sentido enfático de «proclamar la verdad=el evangelio», lo mismo ocurre en nuestro pasaje. Ἀληθεύειν es realizar el λόγος τῆς ἀληθείας, 1,13; véase 2 Cor 6,7; Col 1,5; 2 Tim 2,15, o la proclamación de la ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου, Gál 2,5.14; Col 1,5, del Χριστός, καθώς ἐστιν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ, 4,21. Puesto que se halla en oposición a todo ser sacudido y llevado de allá para acá por todo viento de doctrina, algunos intérpretes piensan que lo que significa esta expresión es conservar la verdad[85]. Pero esta idea no se incluye en el concepto mismo. El decir la verdad del evangelio acontece ἐν ἀγάπῃ. Con esto, no sólo la proclamación de la verdad está asociada con el amor, sino que se integra precisamente en el amor. La proclamación de la verdad se realiza bajo la forma del amor, así como también en el v. 16 se habla de la οἰκοδομή del cuerpo de Cristo ἐν ἀγάπῃ. La verdad tiene su representación en el amor, el cual se basa en la experiencia del amor

82. Véase *Test. XII Jud.* 20,1; 1 Jn 4,6.

83. Véase Klöpper, Westcott, Scott. Por el contrario, Estius, Bisping, von Soden, Kähler, Staab y otros, lo refieren a lo siguiente.

84. Véase Bauer *sub verbo*.

85. Véase Bisping: «retener la verdad», von Soden: «fomentar la verdad», Staab: «atenernos a la verdad», Huby: «l'adhésion à la vérité», Percy, 426: «mantenerse de parte de la verdad».

de Cristo, 3,19, y por consiguiente es un efluvio del amor de Dios en Cristo, 2,4; 5,2.25, por el poder del Espíritu, que es amor, 4,2s.

Sin embargo, esta determinación positiva de la finalidad que Cristo se propone al conceder sus «dones», no ha mencionado todavía su meta suprema. En efecto, el ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ es, a su vez, sólo el presupuesto para el αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. La finalidad de Cristo, la finalidad que él quiere alcanzar al edificar su cuerpo, que es la Iglesia, es la siguiente: para que todo crezca hacia Cristo. En, con y por el proceso de maduración de los cristianos en la fe y en el conocimiento, la totalidad del cosmos debe ir elevándose hacia Cristo, que es la cabeza. Generalmente por αὐξάνειν... τὰ πάντα se entiende el crecimiento del cuerpo de Cristo, de la Iglesia como tal. Αὐξάνειν o αὔξειν se entienden como verbos intransitivos, y τὰ πάντα se entiende en sentido adverbial. Entonces, la finalidad pretendida por Cristo al distribuir sus «dones», no sería sino lo que se menciona ya en el v. 12. Y el pensamiento, expresado con brevedad, sería el siguiente: Cristo dio sus dones para la edificación del cuerpo, a fin de que nosotros, como cristianos maduros, crezcamos hacia él en todos los aspectos: hacia él, de quien todo el cuerpo recibe su estructura. El v. 14s no haría más que repetir el v. 12s, y el v. 16 formularía por terecera vez la idea del crecimiento del cuerpo. Para expresarlo de otra manera: en el μέχρι καταντήσωμεν... εἰς ἄνδρα τέλειον, v. 13, habríamos llegado ya a lo que se nos vuelve a decir luego, en el v. 15, con αὐξήσωμεν εἰς αὐτόν, aunque estas últimas palabras figuren en una oración final dependiente del v. 13 y, por consiguiente, señalen ya la finalidad de aquel καταντᾶν. Entendiendo así las cosas, el versículo 15 sería una tautología. A esto se añade el que con la sencilla fórmula ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ se enuncia ya también el fin a alcanzar, la entrada en el *pléroma* de Cristo, véase 3,18. Además, ya no hay un αὔξειν (αὐξάνειν) del cuerpo, véase 4,16 fin. Y, si a pesar de todo se menciona ese crecimiento, entonces no puede tratarse ya del cuerpo de Cristo como tal. Finalmente, habría que tener en cuenta también la fórmula ἵνα... αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. El complemento τὰ πάντα se ha puesto intencionadamente al final de la frase. En otras partes de la Carta a los efesios y de la Carta a los colosenses, estas palabras no aparecen en sentido adverbial. Por el contrario, su utilización es muy frecuente como fórmula para expresar la totalidad del mundo: 1,10.11.23; 3,9; 4,10; Col 1,16.17.18.19.20; véase 1 Cor 8,6; 15,27.28; Flp 3,21; 1 Tim 6,13. Y, así, es grande la probabilidad de que estas palabras signifiquen, también en nuestro pasaje, la totalidad del cosmos. Entonces, considerando las cosas en conjunto, es obvia la conclusión de que αὔξειν (αὐξάνειν) deba entenderse en sentido transitivo, como por ejemplo

en 1 Cor 3,6s; 2 Cor 9,10; *P. Herm. v.*1, 1, 6; 3, 4, 1[86]. En este caso, toda la expresión viene a significar: hacer que todas las cosas crezcan hacia él, que es la cabeza: Cristo. Entonces está claro también cuál es la finalidad última del Cristo exaltado y que da sus «dones»: edificar de tal forma su cuerpo, la Iglesia, que en él y por medio de él y en el acto de su crecimiento, todas las cosas se eleven hacia Cristo. Por consiguiente, la primera intención de Cristo, la Iglesia madura, señala por encima de sí hacia otra finalidad. La edificación de la Iglesia se realiza supremamente para hacer que en ella y con ella (y por medio de ella: 1,23) la totalidad del universo vaya creciendo hacia Cristo. La finalidad última es la que ya se menciona en 1,10: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ. Pues bien, en nuestro pasaje se ve claro cómo se alcanza este fin: se alcanza mientras la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, se halla en camino hacia la unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios, hacia Cristo, hacia el *pléroma* total de Cristo, en la verdad del amor. Con su crecimiento interno, con su aproximación a Cristo, con su propio entrar en la plenitud de Cristo, la Iglesia hace que todas las cosas vayan creciendo hacia Cristo. Con esto se dice lo siguiente: el fin último es Cristo como cabeza de todas las cosas. Este fin se consigue en conexión con el crecimiento de la Iglesia, y sólo en esta conexión. La edificación de la Iglesia es siempre la edificación del universo (de todas las cosas), y viceversa. En qué sentido lo es, no se nos dice. Pero por 1,20ss; 3,19; 4,10b; 6,10ss; Col 1,20, nos enteramos de que esto sucede de dos maneras. En primer lugar, de una manera que afecta a los hombres y al mundo que se les ha confiado: son atraídos, en el cuerpo de Cristo, al *pléroma*, y estando ya en su *pléroma*, atraen a su vez a otras personas. En segundo lugar, de una manera que afecta a los «poderes»: estos se mantienen en la impotencia por su sujeción por Cristo y permanecen sometidos a él hasta su destrucción, 1 Cor 15,24ss[87]. El universo (todas las cosas),

86. Véase también *P. Leid.* V (Reitzenstein, *Studien*, 99s), donde del Dios ᾧ οὐρανὸς κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ δὲ πόδες, τὸ δὲ περὶ σὲ ὕδωρ ‹ὁ› ὠκεανός, se dice: σὺ εἶ ὁ κύριος ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὔξων τὰ πάντα. Véase, a este propósito, Hipólito, *El.* VI, 17, 3 (p. 143, 8s), donde Simón Mago anuncia, entre otras cosas, de la μία δύναμις: αὐτὴν αὔξουσα. Véase, además, la llamada *Liturgia de Mitra*, Dieterich, p. 14, 31s: αὐξανόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ. *Hechos de Felipe* 141 (p. 77, 2s): μέγας ἦν καὶ ἐγένετο μικρὸς δι'ἡμᾶς, ἕως οὗ αὐξήσῃ τοὺς μικροὺς καὶ εἰσενέγκῃ εἰς τὸ μέγεθος αὐτοῦ, 144 (p. 85,23s): σὺ εἶ ὁ καθαρίζων καὶ πληθύνων καὶ αὐξάνων καὶ ζωοποιῶν πάντας τοὺς ἰδίους δούλους σου.

87. Es muy dudoso que en Col 1,20 se hable de un tercer elemento, a saber, una reconciliación de los poderes, análoga a la reconciliación de los hombres. No podemos negar que τὰ πάντα comprende también a los poderes. Pero la cuestión es qué significa aquí ἀποκαταλλάξαι. De todos modos, el universo está «reconciliado», una vez que

conservado por la Iglesia madura que mantiene a los poderes en su impotencia, y moviéndose hacia Cristo en la Iglesia madura (en los hombres que se integran en ella), el universo —digo— va creciendo hacia aquel que es la cabeza de los poderes *y* de la Iglesia. En este sentido hay genuino proceso y progreso del conjunto del universo, y este preceso y progreso es incesante en el tiempo. Es un progreso que en ningún sentido puede comprobarse estadística y psicológicamente, que se efectúa en el «interior», y que constituye, no obstante, el paso de toda la historia del «universo», el cual seguirá realizándose mientras la historia siga dando pasos. En el «día de la redención», 4,30, este «progreso» oculto en lo que tiene de característico, este crecimiento oculto, pero real del universo hacia Cristo por medio de la Iglesia y en la Iglesia, habrá llegado a su fin y mostrará sus resultados, a saber, que el universo tiene su cabeza en Cristo y tiene su cuerpo en unión con Cristo.

El v. 16 resume una vez más todo el movimiento de la edificación del cuerpo, del que se habla ya desde el v. 11. El crecimiento del cuerpo parte de aquel hacia quien y en quien el universo va creciendo: parte de Cristo. El cuerpo que realiza su crecimiento avanza siempre en esta realización de aquél hacia quien tiende. El movimiento de la edificación del cuerpo es cosa del «cuerpo entero», es decir, de todos los «santos», ya que «todos» ellos deben llegar a la unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios y deben «decir», cada uno de manera diversa, la verdad en el amor. Ese movimiento no es sólo asunto de los servicios encargados de capacitar a los santos, como tampoco esos servicios constituyen el cuerpo total de Cristo, aunque han sido dados por Cristo para prestar esos servicios imprescindibles. La edificación del cuerpo se realiza de manera que todo ese cuerpo se va equipando («capacitando») por medio de los «dones» de Cristo en la medida de la «járis» concedida a esos dones. Precisamente este punto de vista es realzado una vez más y ahora, como a primera vista parece, de manera muy circunstanciada y plerofórica, pero en realidad —otra vez— en forma diferenciada y formulada con precisión. Διὰ πάσης ἁφῆς pertenece a los dos participios precedentes[88], y no al

Cristo «estableció la paz». Como es lógico, en este establecimiento de la paz intervienen también los poderes. Pero no sabemos cómo. Probablemente intervienen sólo como sometidos. Pero la cuestión habría que investigarla de manera extensa y con espontaneidad, tanto más que es de gran trascendencia teológica. Véanse sugerencias de la más diversa índole en Dibelius *sub loco*, E. Käsemann, *Eine urchristliche Taufliturgie*, *Festschrift Rudolf Bultmann*, 1949, 133-148; A. Wikenhauser, *Die Kirche*, 215-219; J. Gewiess, *Christus und das Heil nach dem Kolosserbrief*, 1932, 5.8-13; Percy, 92-101; Mussner, 69-71; Fr. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung*, 1955, 69s.

88. Véase von Soden, Haupt, Dillersberger, Dibelius.

verbo siguiente. Κατ' ἐνέργειαν o se refiere a ἐπιχορηγίας[89] o bien (cosa que también es posible teniendo en cuenta 1,19; 3,7; Col 1,29) constituye una parte independiente de la frase y pertenece a ambos participios. Con estas palabras constituye luego la frase ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους una expresión total[90]. Se dice, pues, de todo el cuerpo que «está concertado», véase 2,21 y «unido». Συμβιβάζειν, en este sentido, no se diferencia de συναρμολογεῖν, véase Col 2,2.19. Con una hendíadis (o doble expresión), en la que difícilmente se podrán establecer diferencias[91], se piensa en la actividad de los servicios, actividad que capacita para la unidad en la fe y en el conocimiento y que conserva en la unidad. La constante concertación y unión de todo el cuerpo se lleva a cabo διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας. Ἁφή significa aquí el ligamento, la articulación[92], y no lo que propiamente podría significar también: el sentido del tacto o también el contacto (*tactus*)[93]. Con πᾶσα ἁφή se designan ahora los «dones» de Cristo, portadores y comunicadores de la gracia, que ejercen la función que capacita para la unidad. Claro está que esto no excluye objetivamente que también otros miembros del cuerpo puedan representar ἁφαί, en cuanto sirven para el ligamento de la unidad. Pero, dado el contexto, san Pablo piensa en aquellos servidores y servicios enumerados en el v.11. Así resalta por la repetición de la referencia a la distinta medida de la «gracia» o de su δωρεά. Τῆς ἐπιχορηγίας (genitivo de cualidad) caracteriza a toda ἁφή como ligamento que sustenta, que da apoyo, que ἐπιχορηγεῖ, es decir, sustenta y ayuda. Véase Flp 1,19; Col 2,19. La función de los «ligamentos» o coyunturas que unen el cuerpo tiene función de sustento y ayuda. Ahora bien, esta ἐπιχορηγία actúa en la medida que cada parte posee servicios y que los posee —claro está— como don de Cristo. Así, pues, en conjunto se realza una vez más la idea fundamental de la multiplicidad de las «partes»[94] del cuerpo de Cristo, multiplicidad que coo-

89. Κατά con acusativo en vez de otro genitivo más.

90. Véase von Soden, Klöpper, Haupt, Westcott; de otra manera, Dibelius.

91. Véase, por ejemplo, G. H. Whitaker, JThSt 31 (1930) 48s: «the first participle speaks of position, the second of movement; the first of relation to Christ, the second of that relation in action». Συμβιβάζειν puede significar también convertir, instruir y otras cosas por el estilo: 1 Cor 2,16 (Is 40,14), véase Hech 19,33 (?). Pero, en conexión con συναρμολογεῖν y teniendo en cuenta el hecho de que san Pablo permanece aquí, en general, dentro de la imagen escogida, tal significación sería muy improbable en nuestro pasaje.

92. Véase Lightfoot, Robinson *sub loco*, Bauer *sub verbo*.

93. Así, Crisóstomo, Teodoreto, Meyer y otros, o bien Hofmann, Wohlenberg y otros.

94. Véase A C p[c] vg syr[pe] μέλους en vez de μέρους. Así, Calvino, Scott, Percy, 414, Hanson, 135, ThWB IV, 571 nota 81 (Horst).

pera para la unidad y por la unidad, y de las diferentes funciones de esas multiples partes del cuerpo, que es uno solo. Por consiguiente, éste es el cuerpo de que se trata: el cuerpo que, por la actividad auxiliadora de los numerosos ligamentos, cada uno de los cuales actúa según su medida, es decir, según la medida que le dio Cristo, se halla concertado para la unidad y mantenido en la unidad. Y este cuerpo realiza en su totalidad, por obra de Cristo, el «crecimiento de sí mismo». Esta formulación es otra vez muy complicada. La acentuación expresa de que todo el *cuerpo*... se cuida del crecimiento del *cuerpo*, es sorprendente, aunque se tenga en cuenta que está motivada, entre otras cosas, por la gran lejanía que existe entre el sujeto y el objeto del verbo. Por lo demás, se vuelve a destacar: 1) que el crecimiento del cuerpo, que Cristo procura por medio de sus dones, es realizado también por el cuerpo mismo. Por consiguiente, la afirmación que se hace, expresada concisamente, es la siguiente: el cuerpo produce el crecimiento (del cuerpo) producido por Cristo. 2) El cuerpo, en su crecimiento, se propone como «oikodomé» de sí mismo, aunque al mismo tiempo está ya edificado, véase 2,21s. Para decirlo con otras palabras: el cuerpo realiza su propia edificación, pero lo hace siempre como el edificio de Dios y en continuación constante del edificio. 3) El cuerpo realiza ese crecimiento de sí mismo para su propia edificación en el amor.

Ahora bien, el v. 16 ¿resume realmente de manera nueva y concisa, orientada enteramente por la idea «cuerpo de Cristo», lo que ya se había dicho en los versículos 11-15? ¿Dónde queda, en el v.16, la idea de que el cuerpo, con su crecimiento, hace que todo el universo vaya creciendo hacia Cristo? ¿Habría que entender el v. 15 en la forma usual, o habrá quizás que interpretar el v. 16 de manera un poco distinta, o más precisa? ¿Será que el concepto σῶμα, en el v. 16, no está utilizado de forma unívoca, sino que este concepto significa en πᾶν τὸ σῶμα la Iglesia, el cuerpo de Cristo del v. 12, y en cambio, en τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος no significa ya la Iglesia, sino el cuerpo del mundo, el cuerpo cósmico, al que ella —la Iglesia— debe hacer crecer hacia Cristo, mientras se edifica a sí misma? Entonces la repetición ya observada de σῶμα se habría hecho por razones objetivas. Entonces habría que explicar la falta de τοῦ Χριστοῦ lo mismo que la indicación del fin, una indicación que se hace de nuevo y que ya no sería necesaria: εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ. Que el apóstol puede entender también por σῶμα el cuerpo del mundo, lo vemos por Col 2,19[95], que es un lugar paralelo a Ef 4,16, aunque orientado de manera

95. También en Col 2,19 se habla únicamente del cuerpo del cosmos. Ello se debe,

diversa. Si esta comprensión está en lo cierto, entonces san Pablo volvería a repetir en el v. 16 todo el proceso de la «edificación», que él ya había expuesto en los versículos 11-15: el cuerpo total de la Iglesia, producido por Cristo, concertado y ligado por los portadores de la gracia de Cristo, el crecimiento del cuerpo cósmico hacia Cristo mediante la propia edificación en el amor.

II.2: *4,17-24 Rasgo fundamental de la vida cristiana*[96]

17. Ahora bien, esto afirmo y testifico en el Señor: que vosotros
no os conduzcáis ya como lo hacen los gentiles en la va-
18. nidad de su mente, / teniendo ofuscado el entendimiento,
ajenos a la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos
19. y porque sus corazones están endurecidos; / los cuales,
habiendo perdido ya todo sentimiento de vergüenza, se
entregaron a la lascivia para practicar con avidez toda
20. clase de impureza. / ¡Vosotros no aprendisteis así a Cristo! /
21. Si en verdad de él habéis oído y en él fuisteis adoctri-
22. nados, según es la verdad en Jesús, / despojaos de vuestra
vieja naturaleza, que corresponde a vuestra pasada ma-
nera de vivir y se va corrompiendo al seguir deseos en-
23. gañosos, / y renovaos en el espíritu de vuestra mente, /
24. y vestíos la nueva naturaleza, creada según Dios en ver-
dadera justicia y santidad.

Después que el apóstol exhortara a los miembros de la Iglesia a conservar la unidad en la paz y después de hablar, a propósito de ello, sobre los diversos «dones» que sirven para la edificación del cuerpo de Cristo, que es un solo cuerpo, san Pablo reanuda su paraclesis. Pero, en vez de παρακαλῶ οὖν, emplea ahora una fórmula distinta, y no obstante lo hace de nuevo dando gran énfasis a su nueva exhortación a vivir una vida que sea digna de la vocación divina. La fórmula de introducción de la nueva sección tiene un

seguramente, a la idea de la αὔξησις, expresada también aquí. San Pablo ve aquí a la Iglesia oculta en el cuerpo de la creación obrada por Cristo y que es el cuerpo de Cristo. Tiene, pues, razón Dibelius, cuando —basándose en el contexto— recuerda el σῶμα cósmico. Y entonces en Ef 4,16, en comparación con Col 2,19, no se emplean los mismos términos para «designar otra cosa distinta o una faceta distinta de la misma cosa», sino *únicamente* otra faceta de la cosa.

96. Véase M. Dibelius, Clavier, von Arseniew, *Das christliche Leben (Epheser 4,17-6,9):* ThBl 9 (1930) 341-347.

sonido solemne y encarecido. No sólo lo vemos por la doble expresión λέγω καὶ μαρτύρομαι[97], sino también por la adición ἐν κυρίῳ. Μαρτύρομαι tiene aquí el sentido de «instar»[98], como en 1 Tes 2,12; Jdt 7,28; Jos. *Ant.* 10, 104 etc., pero sin perder por completo el significado de «testificar», que se halla por ejemplo en Hech 20,26; 26,22; Gál 5,3; 1 Mac 2,56. La exhortación del apóstol lleva inherente algo así como un testimonio. También en la exhortación, y no sólo en la notificación de acontecimientos salvíficos (véase 1 Cor 15,15), se da un testimonio a las personas interpeladas. Ahora bien, «el testimonio lleva en sí una peculiar responsabilidad, porque de él depende la felicidad o la desdicha de quien da el testimonio y también de quien lo recibe» (Schlatter). Si el cristiano rehúsa aceptar ese testimonio, entonces convierte —prácticamente— al testigo en mentiroso, y al testimonio en mentira. Ahora bien, como el testigo no es mentiroso ni el testimonio es mentira, entonces el oyente mismo se convierte en mentiroso y su actitud se convierte en mentira. Y eso ante el acatamiento del Señor. Porque el testimonio del apóstol se da «en el Señor». Ἐν κυρίῳ significa primeramente que el apóstol da el testimonio como quien ha cimentado su vida y vive su vida en el Señor. Pero significa también que, precisamente por ello, ese testimonio suyo se da «en el Señor», es decir, en su dimensión, véase 1 Tes 4,1; y también, por ejemplo, 2 Tes 3,4; Gál 5,10; Flp 2,19.24; Rom 14,14, etc. Si el apóstol da este testimonio, es un acontecimiento que sucede en el «espacio» del Señor, espacio en que él y los interpelados tienen que existir.

Pero ¿qué es lo que testifica el apóstol, instando —conjurando— tan solemnemente a sus cristianos procedentes de la gentilidad? El testimonio se refiere todavía a su περιπατεῖν, a su conducta (a su «andar»), a la existencia que es digna de la vocación a la que Dios les ha llamado, podríamos repetir aquí. Es un llamamiento al que ellos deben ajustarse en su conducta. Pero ¿qué llamamiento es? ¿A qué se les llama ahora? Se les llama en primer lugar, vv. 18-19, a que no vivan ya como gentiles[99]. El apóstol da testimonio de que los miembros de la Iglesia, que anteriormente habían sido paganos, no deben ya reanudar su vida anterior, sino que deben renunciar a ella. Ellos eran paganos. Son ahora miembros del cuerpo de Cristo —«llamados a ser santos», Rom 1,7; 1 Cor 1,2, «llamados a ser de Jesucristo», Rom 1,6—, y de acuerdo con esta vocación deben realizar su vida de tal modo, que renuncien definitivamente a su pasado. El hecho de ser creyentes hace que se rompan los lazos concretos con la vida pagana. El hecho de ser cristianos implica vivir una vida que se aparte y sea diferente del paganismo. El apóstol presupone de esta manera que la conducta cristiana no ha roto de una vez para siempre con el paganismo, sino que esta ruptura exige constantemente nuevos esfuerzos, incluso por parte de aquellos de cuya fe y amor da él gracias a Dios, 1,15.

97. Véase 1 Tes 2,12; 4,1.6; 2 Tes 3,12. Sobre la utilización de sinónimos en verbos de «decir», véase Percy, 241s.

98. Véase *contestari:* Jerónimo, Ambrosiaster, *testificari:* vg; *obtestari, graviter adhortari:* Klöpper.

99. El καί es intensificación del καθώς, véase 4,4.32; 5,2.25.29 etc., Haupt, Westcott.

Para dar énfasis a esta exhortación suya a desligarse de la conducta pagana, san Pablo se la presenta, a ellos que antes habían sido paganos, en forma sumaria, pero con expresiones plásticas y llenas de sentido, y prueba al mismo tiempo porque es necesario cortar con esa conducta. En efecto, la vida de los paganos se realiza ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν. He ahí una caracterización fundamental y primaria, que se inspira en la polémica de los judíos contra los gentiles. Las dos oraciones de participio ἐσκοτωμένοι... ἀπηλλοτριωμένοι, con los complementos introducidos por preposición, διὰ τὴν ἄγνοιαν... διὰ τὴν πώρωσιν describen, concretamente en qué consiste ἐν ματαιότητι τοῦ νοός, indicando cuáles son los preámbulos para llegar a este estado. La oración de relativo que viene a continuación indica, por el contrario, cuáles son las consecuencias de esa vida de los paganos que debe caracterizarse como ματαιότης.

Es significativo que san Pablo nos hable primeramente de la manera de pensar de los paganos. Νοῦς es la capacidad (y la actividad) de aprehender en el sentido de la experiencia que comprende[100]. Por consiguiente, a los paganos se les caracteriza aquí primeramente en lo que respecta a su capacidad de captar con el pensamiento, aunque se haga en otros términos que en Rom 1,21s. Por lo demás, esto se halla en consonancia también con Rom 12,2, donde la transformación que se exige a los cristianos debe hacerse τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, la cual renovación les pone en condiciones de adoptar decisiones mediante examen o de examinar adoptando decisiones, para saber cuál es la voluntad de Dios. Y así, en nuestro contexto se pide primeramente, de manera positiva, un ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν, v. 23. Véase sobre el fondo de lo que aquí se quiere decir: Col 1,9s. Lo que determina primeramente el περιπατεῖν del hombre es la «razón», con la cual se aprehende lo que es. Pero esta «razón» (o «mente» o «entendimiento»), en los gentiles, se ha hecho μάταιος,

100. Νοῦς no es aquí únicamente, ni mucho menos, la *ratio iudicans de particularibus agendis* (Tomás de Aquino).

está impregnada de ματαιότης. Ματαιότης[101] significa aquí la «vanidad» en el sentido de lo que es futilidad engañosa o engaño fútil. En consecuencia, la razón «vana» es μάταιος, ματαιότης y hace una de dos: o piensa lo que no tiene ser o no se ajusta al ser; es el pensamiento que no capta el ser y que, por tanto, está desajustado ónticamente. Y, como tal, ya no aprehende lo que es. Es el pensamiento del hombre que no quiere ser agradecido a Dios ni darle gloria, véase Rom 1,21; 1 Cor 3,19-21a; es, lejos de eso, el pensamiento que quiere darse gracias a sí mismo y vivir de su propio prestigio. Con esta manera de pensar tan desagradecida y que sólo tiene puesto el pensamiento en sí mismo, el hombre piensa por principio que las cosas creadas son dioses, y que Dios es una cosa creada. Precisamente por eso, el pensamiento que piensa «cosas vanas» es vano en sí mismo, y hace que sean vanas las cosas o la verdad de las cosas, lo que las cosas revelan o tienen de válido. Pero el pensamiento del hombre, al querer agradecerse la existencia únicamente a sí mismo y al tenerse presente únicamente a sí mismo en todas sus reflexiones, y al pensar únicamente en sí y hacer, con este pensamiento vano, que todas las cosas sean vanas, el hombre entero llega a ser y es «vano». Véase Jer 2,5 LXX: ὅτι ἀπέστησαν μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ καὶ ἐπορεύθησαν ὀπίσω τῶν ματαίων καὶ ἐματαιώθησαν. En los actos de ese pensamiento que vanamente piensa cosas vanas, el hombre se hace vano a sí mismo y hace vano a su mundo. Con ingratitud, deja de pensar en Dios y, sin pasarse a pensar en lo que hace, piensa únicamente en sí mismo. Así es la conducta, el περιπατεῖν de los gentiles ἐνματαιότητι τοῦ νοός, su «caminar» «en» pensamientos que malogran y hacen vano el ser válido de las cosas. Pero los cristianos —así les insta el apóstol a hacerlo— deben apartarse de toda esa manera de pensar «no deben ya» pensar así como piensan los gentiles. San Pablo no nos dice aquí de qué manera aprenderán a no pensar ya así. Pero en los v. 20s les hace algunas indicaciones al respecto. Véase también Col 2, 1ss; 1 Cor 1, 18ss.

Pues bien, este περιπατεῖν ἐν ματαιότητι τοῦ νοός... se desarrolla ahora, exponiéndose primeramente en dos oraciones de participio

101. Ματαιότης (μάταιος) es para san Pablo un término de los LXX y contiene el momento 1) de lo perecedero, de lo que no permanece, 2) del engaño, 3) de la necedad, por consiguiente lo que es vano y fútil en todos los sentidos. Puede ser vana la cosa misma, por ejemplo, la creación, Rom 1,20, los dioses, Hech 14,15, o la comprensión y relación con la cosa, por ejemplo 1 Cor 3,20 los razonamientos, Tit 3,9 las elucubraciones, 2 Pe 2,18 las palabras, 1 Cor 15,17 la fe, 1 Pe 1,18 la conducta. Si se dice que el νοῦς es vano, entonces se nos quiere dar a entender que la mente está orientada a vanidades y la cualidad que *con esto* adquiere, o su espontaneidad que no alcanza la realidad por la confusión fundamental en que vive y por engañarse de esta manera a sí misma. Véase ambién ThWB IV, 525-530 (Bauerfeind).

los presupuestos de semejante manera de pensar. Estos consisten en que los gentiles que viven en semejante confusión básica de su pensamiento, están —en su διάνοια[102]— «entenebrecidos»[103], tienen ofuscado el entendimiento. Aquí el término διάνοια[104], de significados muy variables, significa probablemente (por su tradición vétero-testamentaria y judía, que vuelve a observarse también en otros pasajes del nuevo testamento) casi lo mismo que καρδία, más exactamente: el «sentido» del corazón o la conciencia del corazón, el corazón en su conciencia, véase Lc 1,51: «los pensamientos de sus corazones». Aquella vanidad del pensamiento, que hace vana y malogra toda la verdad, aquella vanidad en que se mueve la existencia de los gentiles, guarda relación íntima con el hecho de que la luz de su corazón se haya extinguido, y su sentido más íntimo de la vida, los pensamientos de sus corazones, se hayan entenebrecido. La vanidad —la vaciedad— del pensamiento en este sentido fundamental es consecuencia y prueba de que la luz original del corazón, y en ella la luz de la existencia, se ha oscurecido y el corazón se ha llenado de tinieblas. Estas tinieblas no son que el corazón no sea ya capaz de ver, no pueda ver ya nada, sino que es precisamente aquel ver y, sin embargo, no ver de la ματαιότης, aquel ver crepuscular del pensamiento que quiere interceptar la verdad pero que tiende hacia las tinieblas absolutas. En nuestras fórmulas de Ef 4,18a se viene a decir lo mismo que Rom 1,21c expresaba con las siguientes palabras: καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. Esta inconsciencia del corazón se ve luego en la incapacidad para darse cuenta del malentendido fundamental con respecto a Dios y a su creación, inconsciencia que va siempre unida con el error del pensamiento acerca del uno y de la otra.

Los gentiles, que con su manera de pensar hacen vana o malogran la verdad, reflejan, confirman y activan así el entenebrecimiento de los sentidos de su corazón. Y, al mismo tiempo, confirman y actúan su estado de ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ. La vida que Dios concede y que le pertenece a él[105], se ha hecho extraña para ellos («ajenos a la vida de Dios»). Se han «alienado» de la vida, por extraño que esto resulte para ellos. No están ya agusto en la vida que es de

102. Dativo de relación, véase Bl.-Debr. § 197.

103. ℵ A B ἐσκοτισμένοι. Σκοτοῦν, en el nuevo testamento, además de aparecer en este pasaje, aparece únicamente en Ap 9,2 A pc; 16,10 ℵ A C P, en los demás pasajes encontramos σκοτίζειν. Véase también *Test. XII Gad* 6,2: σκοτίζεσθαι τὸν νοῦν, *2 Clem.* 19,2: σκοτίζεσθαι τὴν διάνοιαν (Rom 1,21). En nuestro pasaje será preferible escoger σκοτοῦν, por de pronto porque es más raro en el nuevo testamento. Pero véase *Test. XII Dan* 2,4: σκοτοῦν τὴν διάνοιαν, *1 Clem.* 36,2: ἡ... εσκοτωμένη διάνοια.

104. Véase Bauer *sub verbo;* ThWB IV, 961-965 (Behm).

105. Τοῦ θεοῦ es genitivo de autor o de origen, véase Bisping, von Soden.

Dios y que Dios les concede. Al extinguirse la luz original de su corazón —una extinción en el sentido indicado—, se sustraen a la vida de Dios, que es la vida por excelencia. Se extinguió para ellos (en la forma indicada) la luz de la vida y la vida de la luz. Porque para san Pablo, lo mismo que para san Juan: la vida es luz, y la luz es vida. También para él es verdad aquello de que: la vida *es* siempre luz, y la luz *es* siempre vida. La vida *es* vida manifiesta; lo que se manifiesta *es* vida que vive. *Omne ens est verum.* Si los gentiles caminan «en» pensamiento vano y que hace vanas todas las cosas, entonces ello es consecuencia y prueba de que han perdido aquella luz de su corazón que supone una pérdida de la vida.

Con esto se ha descrito la estructura fundamental del vivir pagano. Pero san Pablo quiere acentuar aún más esa característica, y por eso a los dos participios añade dos complementos precedidos de preposición, el primero de los cuales explica al primer participio, y el segundo está subordinado en cierto modo al primero. Los gentiles se han hecho ajenos a la vida, porque la ἄγνοια se ha consolidado en ellos[106]. Y a esta ignorancia conduce, y en ella se dejan sentir los efectos de que se haya extinguido la luz de su corazón. La «ignorancia» objetiva, de la que aquí no se habla para disculparla, como se hizo desde otro punto de vista —por ejemplo— en Hech 3,17; 17,23.30; Heb 5,2, sino para acusarla[107], como en Dan 4,34; 6,5.23 LXX etc. y en 1 Pe 1,14, les hace vivir alejados de la vida. Su ignorancia objetiva, que entró en ellos con el entenebrecimiento de sus sentidos y que les hace permanecer en un pensamiento crepuscular, les mantiene en su alejamiento de la vida. Pero ¿qué quiere decir: ignorancia objetiva? ¿Podemos denominar de esta manera al estado en que viven los paganos? ¡Desde luego que sí! Pero, si tenemos en cuenta que ese estado es resultado del entenebrecimiento de sus sentidos, entonces habrá que caracterizarla además de otra manera, a saber, como ἡ *πώρωσις τῆς καρδίας. La ignorancia se basa*[108] *en el «endurecimiento»* de su corazón. Es ignorancia del corazón endurecido. Este corazón lo comparten los gentiles con los judíos, de cuya πώρωσις

106. Διά debe unirse con el participio, no con el verbo.

107. Véase ThWB I, 117, 37ss.

108. El segundo διά está subordinado y explica διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς («por la ignorancia que hay en ellos a causa del endurecimiento de sus corazones»), véase Crisóstomo, Teofilacto, Ecumenio, Calvino, von Soden, Kähler, Scott. Por el contrario, lo entienden como coordinado Estius, Bisping, Haupt, Westcott. Pero aún en este caso interpreta también a διὰ τὴν ἄγνοιαν... La relación íntima entre el pensamiento y el corazón, una relación acentuada por Pascal y redescubierta por Heidegger, es bíblica. A propósito de πώρωσις, véase K. L. Schmidt, *Die Verstockung des Menschen durch Gott:* ThZ 1 (1945) 1-17; L. Cerfaux, *L'aveuglement d'esprit dans l'Evangile de saint Marc:* Muséon 59 (1946) 267-279.

y πωρωθῆναι se habla a menudo en el nuevo testamento: Mc 3,5; Jn 12,40 (Is 6,9s); Rom 11, 7.25; 2 Cor 3,14. La ingratitud hacia el Dios creador, y el querer agradecerse la vida a ellos mismos y pensar sólo en su prestigio, con todas sus consecuencias, hace que el corazón se endurezca, en el cual se oscurece además el brillo de la vida, y lo deja en el crepúsculo de la razón vana y que hace vana la verdad, y reafirma aquella insensibilidad que deja rígido y necrótico al corazón. Ahora bien, como esa ingratitud es culpable, esta rigidez, endurecimiento o fosilización es: «hacerse empedernido».

Pero hay que describir, además, de otra manera lo característico de la existencia pagana. En lo que respecta a ella, podemos contemplar también los efectos de la ofuscación fundamental de su existencia y la alienación de la vida que esto lleva consigo. Esto es lo segundo, pero no por eso menos importante. San Pablo habla de este tema en el v. 19. Y también ahora sabe escoger muy bien los conceptos. La oración introducida por οἵτινες[109] describe objetivamente la consecuencia de aquella πώρωσις, la cual —a su vez— es consecuencia del rechazo de Dios, rechazo que ha ofuscado el pensamiento. Ἀπαλγεῖν[110] significa: hacerse insensible. El perfecto indica que la insensibilización, una vez producida, se ha hecho permanente. Y esta insensibilización es presupuesto para el ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ. La rigidez o endurecimiento del corazón, que implica una ceguera de toda índole que no deja ver la realidad manifiesta y válida, ha provocado en los gentiles una disminución de la tensión original de la vida. La tensión de las relaciones originales de la vida humana con Dios, de la criatura con el Creador, en la que el hombre se mantenía respetando agradecidamente a Dios, con corazón luminoso y lleno de vida: esa tensión se ha embotado. Ha huído la satisfacción del vivir, que esa tensión llevaba inherente, y ha dado lugar a una indigencia floja. Por consiguiente, la insensibilización de que aquí se habla, es de carácter fundamental. Por eso, no presupone la ἀσέλγεια que ahora se menciona, sino que la fundamenta. Cuando la existencia no se mantiene ya en suspensión entre el movimiento que viene de Dios y el movimiento que va hacia Dios, y cuando con esa suspensión no conserva ya el equilibrio interno, cuando la existencia no se mantiene ya en la tensión original que la lleva hacia Dios, entonces se hace disoluta, se entrega al desenfreno, a la ἀσέλγεια. La ἀσέλγεια va más allá del libertinaje sexual, en el que se piensa por ejemplo en Rom 13,13; 2 Cor 12,21; Gál 5,19; 2 Pe 2,7; *P. Herm. v.* 3,7,2; *s.*

109. Por consiguiente, οἵτινες no fundamenta, creo yo, sino que sirve simplemente para caracterizar, véase Bl.-Debr. § 293, 4; de otra manera piensa Bauer, *sub verbo.*

110. Véase Nägeli, 34; Bauer *sub verbo.*

9,15,3, como vemos en Mc 7,2; 1 Pe 4,3; 2 Pe 2,2.18; Jds 4; *P. Herm. m.* 12,4,6; *v.* 2,2,2 etc. Es la «orgía» a la que se entrega una vida «voluptuosa», y en la que se llega entre otras cosas al desenfreno sexual[111]. El desenfreno debido a esta insensibilización conduce entonces al ejercicio muy concreto de la «impureza». Tampoco la ἀκαθαρσία debe delimitarse a una determinada forma, aunque lo cierto es que la ακαθαρσία tiene en la πορνεία su forma más obvia y frecuente, y se la conoce las más de las veces como uno de los ἔργα τῆς σαρκός, Gál 5,19. Pablo acentúa εἰς ἐργασίαν[112] ἀκαθαρσίας πάσης. Ahora bien, semejante entrega de la existencia que ha perdido por embotamiento su tensión original, semejante entrega —digo— al desenfreno, que en todos los sentidos tiene como consecuencia una existencia impura, acontece ἐν πλεονεξίᾳ, «con avidez»[113]. La πλεονεξία, que en el discurso que le dedicó Dion Cris. es μέγιστον κακῶν αἴτιον y μέγιστον κακόν Or. 67.6.8, y que según Ael. Arist. 39, p. 733 D se cuenta entre las tres cosas más ignominiosas, aparece sin cesar entre los catálogos de vicios y las parenesis del cristianismo primitivo, por ejemplo en Mc 7,22; Rom 1,29; *1 Clem.* 35,5; *Bern.* 20,1; *Did.* 5,1; Polic. *Phil.* 2,2; *P. Herm. m.* 6,2,5; 8,5. Es curioso 1) que la avidez o codicia pueda alternar también en Ef 5,3 (5) con la ἀκαθαρσία, de forma que en 2 Cor 5,10 aparece en el siguiente orden πόρνος... ἢ πλεονέκτης καὶ ἅρπαξ... ἢ εἰδωλολάτρης. Véase *Test. XII Jud.* 18,1. Se halla próxima a la impureza, más aún, es una forma de impureza; 2) que la πλεονεξία se designe en Col 3,5 (Ef 5,5) como εἰδωλολατρία. Por consiguiente, la πλεονεξία no sólo conduce como la φιλαργυρία, *Test. XII Jud.* 19,1, a la εἰδωλολατρία, con la cual comparte el «arrebatamiento», sino que es además una clase de εἰδωλολατρία. Véase Polic. *Phil.* 11,1: *si quis non se abstinuerit ab avaritia, ab idololatria coinquinabitur*. Por estas dos citas se ve con relieve que la πλεονεξία expresa también en nuestro

111. Según Tomás de Aquino, existe también un desenfreno mental, una *evagatio mentis*. Se manifiesta en la *verbositas*, en la verborrea que no dice nada, en la *curiositas*, en lo insaciable de la curiosidad, en la *importunitas*, en la falta de disciplina que se dispersa en multitud de cosas, en la *inquietudo*, en el desasosiego interior, y finalmente en la *instabilitas loci vel propositi*, en el no quedarse quieto en un lugar ni seguir en una decisión. Véase J. Pieper, *Zucht und Mass*, 1939, 99ss.

112. ᾿Εργασία es el ejercicio, la realización, véase Plat. *Prot.* 353 D: τῆς ἡδονῆς ἐργασία, en el nuevo testamento por ejemplo en Lc 12,58; Hch 16,16.19; 19,24s. Véase ἐργάζεσθαι Rom 2,10; 13,10, κατεργάζεσθαι Rom 1,27; 2,9 y con frecuencia, y a menudo en los LXX.

113. A propósito del enlace con ἐν véase 1,3.4.8.17; 2,3.7.21.22; 3,5; 4,2.3.15.16; 5,26. Es difícil decidir si ἐν πλεονεξίᾳ pertenece al verbo o a τῇ ἀσελγείᾳ o, más bien, a ἀκαθαρσίας. Según 5,3.(5): ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία habría que sopechar más que nada esto último.

contexto un concepto fundamental[114]. Es la codicia, el afán de poseer, la ambición. Ahora bien, el enunciado que afirma que la vida embotada cae en el desenfreno de una existencia impura ¿no está en contradicción con lo que aquí se hace «en avidez»? ¡No! Sino que entre ambas cosas hay interacción fundamental. En efecto, la existencia que ha perdido su tensión es ya una existencia insatisfecha, vacía. Y para llenarse a sí misma y salir de su vaciedad, cae en el desenfreno. Avida de tener algo, lo busca en el desenfreno, pero sin llegar a tener nunca nada, porque todo lo que se posee fuera de Dios y de las cosas que él, el Creador, nos ha concedido, se disipa y desvanece, cuando uno quiere apropiárselo. El desenfreno, en realidad, se lleva a cabo en el afán de poseer. Es una forma de avidez, es una de las muestras de la avidez. Inversamente, en el desenfreno se intensifica la avidez, porque no logra llenarse con nada. Por principio ambas cosas no llegan nunca a un fin.

He aquí, pues, el rasgo fundamental de la vida pagana: la vida, descargada de la tensión de la criatura hacia el Creador, y por tanto la vida que ya no está llena, cae en el desenfreno y se lanza disolutamente hacia la aparente plenitud de bienes y posibilidades de propia elección, para recuperar con avidez el equilibrio perdido. Sin embargo, este desenfreno hace que se caiga en múltiples formas y obras de impureza. Ahora bien, este rasgo fundamental práctico de la vida pagana es un acto de aquella existencia que brota de un corazón ignorante y endurecido. Es efecto del entenebrecimiento y alienación del sentido fundamental del hombre y —detrás de todo ello— de un pensamiento que se ha hecho «vano» y ha envanecido o malogrado a la verdad.

Pero ¡vosotros no camináis ya *así* —tal es el elocuente testimonio del apóstol— si habéis conocido a Cristo! En Cristo se transforma el rasgo fundamental de la vida. Así lo aclararán las reflexiones que el apóstol hace a continuación. Con este fin, san Pablo recuerda a los antiguos gentiles la verdad «aprendida» «en Jesús», a saber, que hay que despojarse del viejo hombre (de «vuestra vieja naturaleza») y hay que vestirse del nuevo hombre (de la «nueva naturaleza»). «¡Vosotros no aprendisteis así a Cristo!», tal es la siguiente afirmación del apóstol, que preside ahora el movimiento del pensamiento. Μανθάνειν τὸν Χριστόν presupone, por un lado, un εὐαγγελίζεσθαι (τὸν) Χριστόν, Gal 1,16; véase Hech 8,35; 11,20; 17,18, o un κηρύσσειν τὸν Χριστόν, 1 Cor 1,23; 15,12; 2 Cor 1,19; 4,5; 11,4; Flp 1,15; véase

114. Véase cómo se traduce πλεονεξία —τὸ πλέον τοῦ δέοντος λαμβάνειν (Hesiquio)— por ἀμετρία en Crisóstomo, Teodoreto. Abbot, Robinson, Scott traducen en este sentido amplio πλεονεξία por egoísmo.

Hech 8,5; 9,20; 19,13, o un ὀνομάζειν Χριστόν, Rom 15,20, o un καταγγέλλειν (τὸν) Χριστόν, Col 1,28; Flp 1,17.18; véase Hech 17,3, y, por otro lado, presupone un διδάσκειν τὸν Χριστόν, véase Hech 5,42. Así se ve claramente por la continuación de la oración en el v. 21, que habla —por un lado— de un ἀκούειν τὸν Χριστόν y —por otro lado— de un ἐν αὐτῷ διδαχθῆναι καθώς... Por consiguiente, μανθάνειν τὸν Χριστόν se desdobla primeramente en el acto de escuchar la predicación misionera, véase 1,13a: ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, y en segundo lugar en la aceptación de la enseñanza desarrollada ante ellos[115]. Corresponde, poco más o menos, a παραλαμβάνειν τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν de Col 2,6, con lo cual debemos comparar aquel pasaje de Flp 4,9: ἃ καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἴδετε ἐν ἐμοί. Se refiere, por tanto, a un nuevo conocimiento cristiano que se adquiere por el camino de la proclamación y de la exposición de lo proclamado y transmitido. Véase también Col 1,6: ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ.. Véase también 1 Tes 4,1s; 2 Tes 3,6; 1 Tim 5,13; 2 Tim 3,7.14 (Rom 16,17). Pero μανθάνειν tiene también, como κηρύσσειν, διδάσκειν y otros verbos por el estilo, un «objeto» personal, que en el nuevo testamento y en otros escritos se halla en número singular, cuando no significa llegar a conocer a alguien personalmente. Señala así que, con este aprender, no sólo se acepta una doctrina sobre Cristo (véase Rom 1,3; Hech 18,25; 28,31), sino también a Cristo mismo[116]. Y, así, en consonancia con esto, en la proclamación y en la enseñanza y en la tradición de Cristo, se transmite precisamente a Cristo como presente. El αὐτόν junto a ἀκούειν, según la regla clásica[117], significa únicamente la persona sobre la que se oye hablar. Pero, en este caso, por la realidad misma de las cosas, ese «sobre» no se puede separar del hecho de que se oye hablar «sobre él», cuando él mismo se expresa en el evangelio que «le» proclama. Es difícil de entender la fórmula ἐν αὐτῷ διδάσκεσθαι. Aquello en lo que uno es adoctrinado, se halla generalmente en acusativo. Véase 2 Tes 2,15: τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε. Y, así, ἐν αὐτῷ no significará seguramente aquel en quien uno es adoctrinado, sino aquel en quien los cristianos se encuentran (ya), cuando son adoctrinados. Se piensa, según esto, en la instrucción que se recibe después del bautismo, en la cual se realiza ya lo de ἐν Χριστῷ, véase 1,13b. Tal podría ser el sentido, tanto más

115. Véase G. Schille, *Bermekungen zur Formgeschichte des Evangeliums*, II. *Das Evangelium des Matthäus als Katechismus:* NTSt 4 (1958) 105s.
116. La expresión, objetivamente, no se halla lejos de Flp 3,10: τοῦ γνῶναι αὐτόν. Véase también *OdSl* 7,6.
117. Véase Bl.-Debr. § 173,1.

que el verdadero «objeto» de la acción de διδάσκεσθαι se halla en la oración introducida por καθώς, a saber, la verdad en Jesús («según es la verdad en Jesús»). Es indiferente que haya que traducir: tal como eso es la verdad en Jesús, o: tal como él es verdad en Jesús. Pues de lo que se trata, en cualquier caso, es de que ellos han oído a Cristo y (hallándose) en él han sido ilustrados, tal como este Cristo se manifiesta en verdad en Jesús y en Jesús reclama lo que quiere de nosotros. La acentuación de *Jesús* en Jesucristo debe entenderse en sentido polémico. Presupone que puede darse también otra instrucción en la que se presente a otro Cristo que no sea Jesucristo («Jesus el Cristo»), y que conduzca luego a otras consecuencias con respecto al περιπατεῖν. Nuestra proposición se halla formulada en sentido antignóstico, y alude a una gnosis que separa a Cristo y a Jesús[118], como hacían los gnósticos a quienes se combate en la Carta primera de san Juan y en los escritos de Ignacio de Antioquía. Véase también *2 Clem.* 14,2; *AsIs* 9,5; 10,7; *Hechos de Juan* 95ss. Lo que quiere, pues, afirmar el apóstol es lo siguiente: ellos, los cristianos procedentes de la gentilidad, no «aprendieron» de tal modo a Cristo en la proclamación y en la enseñanza, que puedan conservar ahora su antigua conducta pagana. Y, desde luego, no pueden conservarla, si han recibido a Cristo tal y como él es en verdad, únicamente así, y han aceptado a Jesucristo (a *Jesús* el Cristo), y no a cualquier Cristo gnóstico, a cualquier idea gnóstica de Cristo, para la cual el hecho de que Jesús es el Cristo carece de significación. Porque se hallan unidas de manera sumamente íntima la comprensión de Cristo, del verdadero Cristo en Jesús[119], y la correspondiente .conducta de la vida. Pues Jesucristo (Jesús el Cristo) plantea determinadas exigencias, su proclamación y enseñanza exigen algo determinado. En relación con todo esto, san Pablo no piensa en palabras sueltas de Jesucristo o en su modelo y ejemplo en cosas concretas y en conjunto. De la ejemplaridad normativa de la entrega que Jesucristo hizo de sí mismo, no habla el apóstol sino en 5,2 (4,32). No, sino que san Pablo piensa en las exigencias que se desprenden de todo el acontecimiento de la salvación

118. Véase Estius *sub loco: Ac si dicat: talia non docet evangilum Christi, sed schola Simonis et Gnosticorum, qui hac parte cum gentilibus conveniunt. Ad hos enim videtur Apostolus ex obliquo respicere: Simonianos, dico, et eorum varios discipulos ac successores, inter quos et Gnostici fuerunt, quos extremis verbis prioris ad Timotheum satis designavit Apostolus. Vide Epiphanius haer. 25.26.27.* Véase también von Soden *sub loco:* La fórmula «permite presentir ya la progresiva desvinculación del concepto de Jesús de la historia de Jesus, desvinculación contra la que lucha la Carta primera de san Juan, y contra la que se trabajó mediante la elaboración de escritos evangélicos».
119. A propósito de (ὁ)'Ἰησοῦς en san Pablo, véase Rom 8,11; 1 Cor 12,3; 2 Cor 4,5.10.11.14; 11,4; Gál 6,17; 1 Tes 1,10; 4,14. Por consiguiente, de solo Jesús habla el apóstol en relación con los sufrimientos de Jesús o en fórmulas tradicionales.

en Jesucristo, tal como se expusieron en 1,3-14 y volvieron a exponerse en el capítulo 2; san Pablo piensa en las exigencias del llamamiento hacia la esperanza, que prorrumpe de todo ese acontecimiento de salvación. Ahora bien, este llamamiento significa la exigencia de que los cristianos se desvinculen de su antigua existencia pagana y realicen una nueva existencia en ese Cristo[120].

Los infinitivos que vienen a continuación, y que gramaticalmente deben entenderse como acusativo con infinitivo, como vemos por el ὑμᾶς, y que depende de la oración de εἴ γε o de la de καθώς, tienen sentido de imperativo y, en último término, son paralelos a los enunciados del v. 17. En primer lugar, de la lección que se ha aprendido de Cristo, se desprende la exigencia de que todo cristiano abandone su pasado pagano. Lo que se dice acerca de la exigencia de este abandono, se halla fomulado muy cuidadosamente. Jesucristo, a quien ellos han aprendido, exige un «despojarse». Ἀποτίθεσθαι, en este sentido, surge en relación con algunas «obras de las tinieblas» en Rom 13,12; Col 3,8; Ef 4,25; 1 Pe 2,1; Sant 1,21; Heb 12,1; *1 Clem.* 13,1; 57,2; *P. Herm. v.* 3, 12, 3 etc. El concepto opuesto se halla en Rom 13,12 y en nuestro pasaje es ἐνδύεσθαι. En vez de ello, la pareja de conceptos opuestos puede ser también ἀπεκδύεσθαι – ἐνδύεσθαι, Col 3,9. De todos modos, se entiende que lo que uno se despoja o se viste es ropa o armadura o armas, véase Rom 6,12ss; 13,12ss; Ef 6,11s; 1 Tes 5,8. La «imagen» del vestido (o de la armadura) aparece en san Pablo 1) en contextos sacramentales, Col 3,9s; Gál 3,27; 2) en contextos morales, Rom 13,12ss, véase 6,12ss; Col 3,9s.12ss; Ef 6,11ss; 1 Tes 5,8; 3) en reflexiones escatológicas, 1 Cor 15,53; 2 Cor 5,1ss. En las tres posibilidades de su utilización, se ve que se trata del nuevo ser en el que entra el hombre que se reviste de él, o de la nueva manera de ser que el hombre acepta, y consiguientemente el viejo ser que él abandona, o la vieja manera de ser de la que él se distancia. Por consiguiente, la exigencia de Jesucristo, a quien los gentiles han aprendido, no consiste únicamente y no consiste primordialmente en despojarse de tal o cual ἔργον τῆς σαρκός, sino en abandonar todo el «hombre viejo» (la «vieja naturaleza»). El cristiano, al desligarse de los vicios paganos, debe desligar de ellos a todo su ser, debe desligar de ellos al hombre entero. El «viejo hombre», es decir, el hombre en cuanto vive a partir de sí, ese hombre que siempre es viejo y que ahora está anticuado, no debe surgir ya, sino que debe

120. Véase el Ambrosiaster *sub loco: Christus enim de se docet quid sit, et quantus credendus sit, et quae spes in eo sit, et quales debeant esse credentes. Qui enim didicit Christum, scit, illum a mortuis resurrexisse, ut forma esset fidelibus, ideoque magna spes est pro ista morte amantibus Deum.*

dejar su puesto al hombre nuevo, creado de nuevo en el bautismo. Ahora bien, ¿no se dice en Col 3,9s que los cristianos procedentes de la gentilidad se *han* despojado ya del viejo hombre, «juntamente con sus acciones»? ¿Y no se dice en Rom 6,6 que «nuestro viejo hombre fue crucificado con Cristo»? Véase Gál 2,19. Por consiguiente, ¿no se ha procedido ya a despojarse del «viejo hombre» y a vestirse del «nuevo hombre»? Y, volviendo atrás en nuestra carta, ¿no se dice en 2,15 que Cristo creó en sí mismo de los dos —de los judíos y de los gentiles— un solo hombre nuevo, y por cierto «mediante la cruz»? ¿Cómo se habla aquí, entonces, de que hay que despojarse del viejo hombre y revestirse del nuevo hombre? La respuesta no es difícil. Pablo, evidentemente, quiere decirnos lo siguiente: 1) En el cuerpo de Cristo en la cruz, que en sí mismo reconcilió a judíos y gentiles con Dios y a unos con otros, fue creado de los judíos y de los gentiles el nuevo hombre, de forma que desde entonces, para cada uno de los judíos y para cada uno de los gentiles, es decir, para cada uno de los hombres, se encuentra ya patente el nuevo hombre, y la persona puede llegar a ser en él el nuevo hombre. 2) En el bautismo, cada uno de los judíos o de los gentiles ha encontrado aceptación en ese nuevo hombre, en Cristo; el individuo, sea judío o gentil, ha entrado en ese nuevo hombre y, así, ha llegado a ser para él el nuevo hombre. 3) Ahora bien, en su existencia, él tiene que señalarse ahora como el nuevo hombre que es en Cristo; tiene que llegar a ser lo que es. Esto último, que es lo único que aquí nos interesa, se nos dice en Col 3,9s, por cuanto aquí se dice que los cristianos se han despojado del viejo hombre... y se *han* revestido del nuevo hombre, «el cual *se va* renovando en conocimiento (εἰς ἐπίγνωσιν), conforme a la imagen de aquel que lo creó (a saber, según la imagen de Cristo)». El hombre renovado (en el bautismo), es decir, creado nuevo está en proceso constante de que esa renovación se convierta también en experiencia (en experiencia para él mismo y luego para los demás). Esta realidad se indica también en nuestro pasaje de Efesios haciendo que la exhortación a despojarse del viejo hombre tenga una limitación, que se expresa con un complemento introducido por preposición: κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν, que debe referirse a ἀποθέσθαι. Esta expresión no es, ni mucho menos, un «pleonasmo» junto a τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ni debe explicarse de nuevo «por el afán de dar riqueza a la expresión» (Dibelius), sino que enuncia desde un principio en qué aspecto hay que despojarse del viejo hombre[121]. En el aspecto de la

121. Véase Bisping. A propósito, Tomás de Aquino *sub loco: Et sic subjectus homo peccato secundum animam et corpus, dicitur vetus homo, secundum quod illa vetusta sunt, quae sunt in via corruptionis, vel in ipso corrumpi... Nom ergo substantialiter debet deponi, vel expoliari, sed solum quoad opera mala, vel conversationem.*

conducta anterior, es decir, por respecto a las πράξεις de que se nos habla en Col 3,9, de las cuales ya se despojó uno en el bautismo, pero que como vieja conducta reaparecen en el asentimiento u obiediencia a las ἐπιθυμίαι τοῦ σώματος, Rom 6,12ss, y de las que —por tanto— hay que estarse despojando incesantemente, véase Rom 8,12ss; Gál 5,16ss; Col 3,1ss. En la exhortación positiva, Ef 4,23s, a vestirse del nuevo hombre, la realidad mencionada se expresa mediante la exigencia de que hay que vestirse del *nuevo* hombre «*creado* según Dios».

Así, del evangelio oído y explicado se desprende la exigencia de Jesucristo, el verdadero, y de la verdad de Jesucristo: la exigencia de que los antiguos paganos no vuelvan ya a adoptar su vieja manera de vivir, sino que abandonen el hombre que ellos eran y que ya no son, y en el que ya no son, también en lo que respecta a su conducta, que tratará incesantemente de reaparecer. Y Cristo hace esta exigencia por amor de los cristianos mismos. La hace para protegerles de sí mismos, por cuanto las acciones del viejo «sí-mismo» constituyen para ellos una amenaza. Porque el viejo hombre es tal, «que se pervierte por sus concupiscencias engañosas». El hombre, tal como era y tal como vuelve a agitarse en sus ἐπιθυμίαι, incluso después del bautismo, se orienta con ellas hacia sí mismo únicamente, y con ellas se proporciona la muerte o la corrupción. Por cuanto esas ἐπιθυμίαι, en sí mismas y en su orientación hacia algo, hacen que se espere «vida», suscitan la ilusión engañosa que a ellas mismas las domina. El genitivo τῆς ἀπάτης, un concepto que en san Pablo aparece únicamente en este lugar y en Col 2,8 y 2 Tes 2,10, caracteriza probablemente a las ἐπιθυμίαι como tales, que no pueden menos de estar al servicio del poder del engaño. De este poder se sirve luego el poder del pecado, véase Rom 7,11; Heb 3,13. Pues bien, si se despoja uno del viejo hombre, incluso en sus acciones, en su conducta, entonces —juntamente con él y sus acciones— se despoja uno también supremamente de la muerte, hacia la que se orientan en realidad las concupiscencias, que se hallan bajo la influencia del profundo engaño del pecado. El hacer que llegue la muerte mediante las ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης se designa aquí con el nombre de φθείρεσθαι, término que significa corromper, destruir, arruinar en sus más diversos sentidos y grados. Este verbo está muy cerca del sentido en que aquí se emplea en 2 Pe 2,12; (1,4); 1 Cor 3,17b; Gál 6,8. El viejo hombre dominado por las concupiscencias engañosas[122], es entregado por ellas a la φθορά, en la que él cae.

122. Ἡ ἀπάτη debe entenderse en sentido de Col 2,8 y en oposición a τῆς ἀληθείας 4,24 así como también 2 Tes 2,10. Significa la ilusión engañosa que también domina a las ἐπιθυμίαι. El «espíritu» de la ilusión engañosa determina en conjunto al paganismo y se da a conocer precisamente en las ἐπιθυμίαι, véase también 5,6.

Ahora bien, lo que Jesucristo exige no es sólo que se abandone la vieja manera de vivir, que ha quedado anticuada, sino que quiere también que se adquiera una manera de vivir nueva. En todo ello, ἐνδύεσθαι, como ya hemos visto, no significa sólo un acontecimiento moral sino también ontológico. «Vestirse» del «nuevo hombre» es comprometerse a una manera nueva de ser. Así lo confirma también el desarrollo del proceso en los dos pasos que se han descrito separadamente en los versículos 23 y 24, y que no obstante significan un solo movimiento total. Se trata en primer lugar de un ἀνανεοῦσθαι, que gramaticalmente debe entenderse como verbo en voz pasiva[123], pero que en realidad significa «dejarse renovar»[124]. En otros textos, Pablo puede decir también, sin que se observe diferencia alguna de significado, ἀνακαινοῦσθαι, véase Col 3,10; 2 Cor 4,16; véase Rom 12,2; Tit 3,5. Por consiguiente, se piensa en que el cristiano debe dejarse renovar, debe permitir que se obre en él esta renovación. El πνεῦμα τοῦ νοὸς ὑμῶν no es, seguramente, lo *intimum mentis* o «lo más íntimo del alma» y otras cosas por el estilo[125]. No encontramos en san Pablo ninguna analogía de esto. Tampoco se piensa, probablemente, en el Espíritu santo como *causa renovationis* del νοῦς, ya que san Pablo apenas tiene interés, según el contexto, en mencionar esta *causa*, y la expresión total es muy difícil de entender en este sentido. Lo más probable es que se trate del νοῦς mismo, sólo que se desea indicar, no por vacía pleroforía, sino para expresarse con precisión, se desea indicar —digo—, a diferencia de 12,2, que se trata de la renovación de un νοῦς ya renovado, es decir, dominado por el πνεῦμα que mora en el cristiano. Al resaltarse el νοῦς se piensa en el *interior homo*, véase 3,16; 2 Cor 4,16. También aquí, como en Col 3,10, se hace referencia al «nuevo hombre que es renovado», sólo que en nuestro pasaje se realza el punto donde comienza la renovación: en el pensamiento, en el (nuevo) espíritu del pensar, que ya se le dio también al cristiano, ocultamente, con el bautismo. Si el apóstol, en 1,17, expresó ya a Dios la petición de que concediese a los cristianos espíritu de sabiduría para que conocieran a Dios, ahora les hace notar que Jesucristo quiere de ellos que se dejen de renovar incesantemente en su pensamiento, en el espíritu de su pensamiento; que, por con-

123. Bauer *sub verbo;* Winer § 39,3 nota 3.

124. Véase Est 3,13b; 1 Mac 12,3.10.16; 14,18.22 y con frecuencia; *P. Herm. v.* 3,12,2; 3,13,2; véase 3,12,3. El presente de ἀνανεοῦσθαι muestra la continuidad de esta renovación (Masson), así como el aoristo en ἐνδύσασθαι significa la correspondiente terminación del «vestirse».

125. Véase Bengel: *intimum mentis;* Bisping: lo «más íntimo de nuestra alma»; de manera parecida, Vilmar, Abbot, Kleine-Natrop, Dibelius y otros.

siguiente, muestren sin cesar la novedad de su pensamiento, y que sin cesar vuelvan a esa novedad.

Ahora bien, el pensamiento nuevo renovado sin cesar es tan sólo una faceta, la primera faceta, de la renovación total que se exige. Y, por tanto, viene ahora el segundo infinitivo con sentido de imperativo: ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον. La fórmula es digna de tenerse en cuenta desde diversos aspectos. En primer lugar, en el aspecto de que exige vestirse del «nuevo hombre» (la nueva naturaleza) y no sólo adquirir tal o cual «virtud». Este καινὸς ἄνθρωπος no es ni el hombre tal como Dios lo creó originalmente (Vilmar), ni es —sin más— Cristo (Dillersberger), sino que es el hombre *quatenus renovatus est per gratiam Dei* (Estius). Claro está que, según la realidad de las cosas, en el nuevo hombre reaparece en cierto modo el hombre original como nueva creación. Y, por supuesto, este nuevo hombre se halla en determinada relación con Cristo[126]: es el hombre creado «en Cristo», 2,10, y «conforme» a Cristo, Col 3,10, el hombre que, como «hombre interior», es fortalecido por el *Pneûma,* en relación con la inhabitación de Cristo por la fe, 3,16s. Pero ese hombre es el hombre creado nuevo en el bautismo, la καινὴ κτίσις, véase 2 Cor 5,17; Gál 6,15. Por consiguiente, debemos comprometernos sin cesar a ser ese hombre, y por consiguiente a ser nosotros esa nueva creación, ese «hombre interior», 3,16; 2 Cor 4,6, que en 1 Pe 3,4 es denominado también «la persona oculta del corazón», a fin de que ese hombre llegue en nosotros y por nosotros a la ex-sistencia, a salir de su ocultamiento, y de esta manera hagamos que se manifieste. Pues bien, si nos comprometemos a ese nuevo hombre como tal y como totalidad, entonces nos comprometemos también en lo que respecta a sus diversos «miembros», como según Col 3,5ss podrían denominarse también las diversas «virtudes». Para expresarlo mejor: si nos comprometemos al ser de nuevo hombre, entonces nos comprometemos también a las formas de ser ese hombre. En efecto, este nuevo hombre es «el hombre creado según Dios en justicia y santidad, tal como éstas corresponden a la verdad». Si nos comprometemos a ser el nuevo hombre, entonces nos comprometemos a ser el hombre que, como nueva criatura de Dios, es imagen de Dios en Cristo y es justo y santo y verdadero[127]. Entonces se compromete uno también a la justicia y la santidad y, en su totalidad, a la verdad del

126. Véase la gnosis en *Bern.* 6,9ss, que también trata de descubrir una relación entre el hombre renovado, el hombre original y el κύριος Ἰησοῦς. Véase Bern. 16,8.

127. Véase Lc 1,75; 1 Tes 2,10; Tit 1,8 y en el estilo litúrgico de *1 Clem.* 14,1; 45,3; 48,4; 62,2; también en *2 Clem.* 5,6; 6,9; 15,3

nuevo hombre y, por consiguiente, se llega a ser de esta manera justo y santo y verdadero[128]. Por tanto, que el cristiano sea justo y que obre justamente son siempre prueba, desde este punto de vista, de una justicia que le ha sido dada previamente en virtud de su nueva creación obrada por Dios, de una justicia que ha sido aceptada por él. En esto se diferencia esencialmente de toda justicia simplemente «moral». Y la exigencia de justicia, que Cristo hace al cristiano, es siempre una exigencia de que él se comprometa a ser ya realmente lo que —como nueva criatura de Dios— es ocultamente en Cristo. En esto se diferencia la exigencia de Cristo de toda exigencia puramente «moral». El complemento introducido por preposición: ἐν δικαιοσύνῃ... pertenece probablemente, en primer lugar, a κτισθέντα y, por consiguiente, explica el τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα. Pero está claro que, en segundo lugar, pertenece también a ἐνδύσασθαι y explica indirectamente toda la exhortación. La combinación: δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης es probablemente para san Pablo una combinación «bíblica», Sab 9,3; 14,30; Dt 32,4; Sal 144,17 etc, véase Lc 1,75; *1 Clem.* 48,4; véase también 1 Tes 2,10; Tit 1,8; *1 Clem.* 14,1; 45,3; 62,2; *2 Clem.* 5,6; 6,9; 15,3. Pero esta combinación se encuentra también en el lenguaje greco-helenístico y judeo-helenístico. En cuanto se pueden establecer diferencias, habrá que seguir la antigua distinción griega[129] que parece que se impuso y que considera la δικαιοσύνη como la justicia con respecto a las demás personas y al mundo, y la ὁσιότης como la justicia con respecto a Dios y a los santos, es decir, como la devoción y piedad. El genitivo τῆς ἀληθείας, que pertenece a ambos sustantivos, las caracteriza como justicia y piedad que corresponden a la verdad por contraste con la ἀπάτη, en la que han caído las ἐπιθυμίαι. Naturalmente, en todo ello la ἀλήθεια es la verdad que se revela como lo manifiesto y válido en la «palabra de verdad», 1,13; Col 1,5; 2 Cor 6,7; 2 Tim 2,15; Sant, 1,18[130]. Pues bien, si el modo de ser del nuevo hombre, creado según Dios, es el ser justo y el ser piadoso que corresponden a la verdad que se revela en el evangelio, entonces son el ser justo y el ser piadoso por excelencia. Y el modo de ser del nuevo hombre es también el ser verdadero por excelencia.

128. Véase J. Schmid, p. 253: forma abreviada de ὥστε εἶναι αὐτὸν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι... Véase Klöpper *sub loco*.

129. Véase Platón, *Eutyphr.* 12 A; 14 D; 15 B; Gorg. 507 B; Polibio 22,10,8; Ditt. Syll³ 800,21; Stob. II, 68,9; Filón, *Abr.* 208; *Virt.* 47 etc. Véase también, con respecto a la tradición helenístico-cristiana, Dibelius sobre 1 Tim 2,8. Véase, a propósito de δικαιοσύνη ThWB II, 214, 29ss (Schrenk), a propósito de ὁσιότης ThWB V, 488-492 (Hauck).

130. Véase ThWB I, 244s (Bultmann).

Así, pues, el apóstol exhorta en toda la sección a los cristianos –procedentes de la gentilidad a no recaer ya en la antigua manera de pensar y en la vida licenciosa y codiciosa que de ella se deriva. En efecto, entre ellos y su antiguo paganismo se ha interpuesto Jesucristo y su lección, que exige una nueva manera de pensar y de vivir, cuyo rasgo fundamental es abandonar en su totalidad el viejo y anticuado hombre que ellos eran, pero que trata de reaparecer constantemente en sus actos, y al mismo tiempo comprometerse de lleno a ser en su totalidad el nuevo hombre que ahora son, y que de su ocultamiento e interioridad debe alzarse a una manera patente y manifiesta de vivir una existencia nueva: una existencia justa y piadosa. Los cristianos son el nuevo hombre a imagen de Dios y de Cristo, por medio del cual y en el cual fueron creados por medio del bautismo. Deben aparecer sin cesar (y, desde luego, cada vez más) como el nuevo hombre. Esto acontece cuando ellos se apartan de lo que habían sido antes y se acercan a ser lo que son ahora.

II.3: *4,25-5,2 La prueba del amor*

25. **Por lo cual, desechad la mentira y decid la verdad,**
cada uno a su prójimo; pues somos miembros los unos
26. **de los otros. / Airaos, mas no pequéis; no se ponga el**
27/28. **sol sobre vuestro enojo, / ni deis lugar al diablo. / El**
que hurta, no hurte ya; antes bien, trabaje, produ-
ciendo con el trabajo de sus manos cosas buenas, para
29. **que pueda dar al necesitado. / Ninguna palabra torpe**
salga de vuestros labios, sino la que sea buena para la
edificación, según se requiera, a fin de que haga bien
30. **a los que oyen. / Y no contristéis al Espíritu santo de**
Dios, con el que fuisteis sellados para el día de la re-
31. **dención. / Quítese de vosotros todo resentimiento y**
animosidad e ira y griterío y palabras injuriosas, lo
32. **mismo que toda malicia. / Sed los unos con los otros,**
bondadosos, compasivos, perdonaos mutuamente, así
5,1. **como Dios os perdonó a vosotros en Cristo. / Sed, pues,**
2. **imitadores de Dios, como hijos amados; / y andad en**
amor, así como Cristo nos amó, y se dio a sí mismo
por nosotros, en ofrenda y sacrificio a Dios como de
olor fragante.

Una vez expuesto el movimiento fundamental de la vida cristiana, el apóstol pasa ahora a desarrollar su exhortación fundamental. Las exhortaciones particulares se extienden de 4,25 a 6,20 y tienen carácter peculiar. De todos modos, estas exhortaciones, que siguen siendo una «paraclesis», lo mismo que toda la carta, son de tenor muy general. El apóstol exhorta a cosas que conciernen a todos los cristianos. Ahora bien, esta exhortación general es, a su vez, muy concreta, porque se hace en forma de ejemplos escogidos. Son exhortaciones típicas, que no sólo se ajustan a tal o cual comunidad, sino que están destinadas a los paganocristianos en general. Quizás se pueda hablar también de una exhortación dirigida a neófitos[131]. En favor de esto, no sólo podría hablar el hecho de que las exhortaciones particulares especifiquen la exhortación fundamental acerca del despojarse y del vestirse, sino también el contenido de la parenesis particular, por ejemplo, 4,28; 5,3ss, y los fundamentos que se aducen, por ejemplo, 4,30; 5,8.14. Sólo que no hay que perder de vista que el cristiano es siempre neófito en cierto sentido. Su vida, hasta en los detalles concretos, es incesante repetición existencial del acontecimiento del bautismo, es un apropiarse y representar incesantemente nuevos del ser que, con el bautismo, se reveló en la fe. La parenesis de neófitos, entendida en este sentido, que tiene carácter típico, no se desarrolla sistemáticamente. Se trata sólo de unos cuantos ejemplos que permiten entrever —a grandes rasgos— cierto orden, apenas suficiente. Y, así, no se pretende tanto una estructuración de toda la sección 4,25-6,20, que la distribuya en prohibiciones (hasta 5,14) y preceptos (5,15-6,9) —por de pronto, 4,25-5,14 contiene ya una serie de preceptos—, cuanto una estructuración en exhortaciones que tengan por objeto la vida individual, 4,25-5,21, y exhortaciones que se refieran a la vida social, 5,22-6,9. Claro está que estas exhortaciones se entreveran, sin más, 5,21/22, y además el apóstol vuelve otra vez, 6,10-20, a las exhortaciones individuales. Así que, renunciando a otros puntos de vista de clasificación, presentaremos únicamente esta estructura general: 4,25-5,2 exhortaciones que se hacen predominantemente desde el punto de vista de la ἀγάπῃ, 5,3-14 exhortaciones que tienen por objeto principal una vida cristiana pura y luminosa. La sección 5,15-21 dirige la atención hacia la *sobria ebrietas* de la existencia cristiana, que hay que adquirir en el culto. Constituye la transición a la parte siguiente, que contiene las llamadas «tablas de deberes domésticos», 5,22-6,9. Estas tablas se atienen a la estructura tradicional que las divide en exhortaciones dirigidas al varón y la mujer, 5,22-33; a los hijos y los padres, 6,1-

131. Véase Ph. Carrington, *The primitive Christian Catechism*, 1940, 75. Dibelius, *Excurs zu Eph.* 5,14; Dahl, *loc. cit.*, 361; Lueken, 264 nota 35.

4; a los esclavos y los amos, 6,5-9. Como final de la parenesis se trata el tema de una lucha suprema, 6,10-20. Ahora bien, lo peculiar de nuestra paraclesis es su carácter tradicional y, al mismo tiempo, su transformación cristiana. Este carácter lo comparte con la parenesis apostólica y cristiana primitiva en general. Esta parenesis vive de un tesoro de tradición, y no sólo de tradición de la comunidad, sino también de tradición procedente del pasado judío y helenístico. Claro está que el apóstol no sólo ha seleccionado críticamente esa tradición y en parte la ha corregido, sino que además la ha encuadrado principalmente en el contexto del acontecimiento cristiano de la salvación y la ha imbuido de motivos cristianos, tal como podemos ir viendo paso a paso en nuestras secciones, véase 4,25.30.32; 5,1s.5.6.8.14, etc. Entreverando así la tradición y las exigencias cristianas actuales se expresa la realidad de que la existencia cristiana es la revelación crítica y escatológica de la existencia «natural». Al entreverarse la exhortación y las motivaciones tomadas del acontecer de la salvación y de la experiencia de dicha salvación, se expresa el hecho de que esa exhortación y esas motivaciones se efectúan dentro y por razón de una historia cristiana.

En el v. 25 se pueden pensar dos cosas: o que se recoge la palabra clave ἀποθέσθαι y se la refiere ahora a una relación concreta: desechar —despojarse de— la mentira, relación que desde luego está concebida de manera general y aplicada a todos los casos. O bien ἀποθέμενοι... no es todavía una exhortación, sino que mira hacia atrás: «Una vez que os habéis despojado de la mentira, hablad...» Luego, τὸ ψεῦδος se halla cerca de ἡ ἀπάτη, v. 22, y en oposición a ἡ ἀλήθεια, v. 24, y se refiere a la anterior vida de mentiras. Como es natural, διό enlaza estas exhortaciones particulares con el conjunto de lo que se dijo antes, véase 2,11; 3,13. La exhortación positiva se hace con un eco de Zac 8,16[132], sin que se trate de una cita propiamente tal. Con más libertad formula así san Pablo en Col 3,9: μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους. Véase, a propósito de la tradición, *Test. XII Rubén* 3,9; *Test. XII Dan.* 1,3; 2,1.4; 5,1; 6,8; *Did.* 5,2; *Bern.* 20,2; *1 Clem.* 35,2; *P. Herm. m.* 3; 8,8; 12,3,1; *s.* 9,15,2, etc. Forma parte del despojarse del viejo hombre el abstenerse de la mentira en el trato con otra persona y el esforzarse en decir la verdad. Pues el nuevo hombre —así se ve claramente por el contexto y por el cambio del motivo— es, al mismo tiempo, «miembro» del cuerpo de Cristo. Y la condición de «miembro» determina no sólo las relaciones de cada cristiano con Cristo, sino también las relaciones de los unos con

132. Los LXX leen πρός en vez de μετά. A propósito del participio + imperativo exhortativo como introducción de la parenesis, véase Heb 10,19; 12,1; Sant 1,21; 1 Pe 1,13; 2,1; 2 Pe 3,14.

los otros. Ser miembro significa en nuestra fórmula, que suena como un eco de Rom 12,4; 1 Cor 12,12ss, que los unos se pertenecen a los otros y que los unos dependen de los otros, cosa que se traduce en vivir para los demás y sentir que nos debemos a los demás. Esto no sólo incluye una realidad ontológica sino también una realidad moral. Como en la condición de miembro no se trata sólo de que los unos estén vinculados con los otros, sino de que todos están vinculados con Cristo, dentro del cuerpo de Cristo, entonces toda vulneración de esa vinculación de unos con otros supone también una vulneración de la totalidad, es decir, del cuerpo y —por medio del cuerpo— de Cristo mismo. Y, así, la mentira y cualquier otra injusticia no es sólo causar perjuicio al prójimo sino también a todo el cuerpo y, por tanto, a Cristo mismo[133].

Así como por la mentira se enturbia la visión de la verdad que tiene el prójimo, y en el prójimo a quien se engaña se atrae hacia la falsedad al miembro del cuerpo y, por consiguiente, al cuerpo en ese miembro, así también por medio de la ira se cierran las personas unas a otras, y con ello se sitúa al cuerpo (en la persona del encolerizado) en el vacío sin fin de la cólera. Por eso, con el salmista (Sal 4,5) se exhorta a no pecar cuando uno esté airado[134]. Se presupone, claro está, aunque aquí no se reflexiona sobre ello, que hay también una ira en la que uno no peca. Esto no ocurre, desde luego, cuando uno persiste en la ira. Porque, cuando se persiste en la ira, se libera la tendencia a juzgar, la tendencia de la ira que no acaba nunca. Y esa tendencia se hace independiente y determina ahora a la persona airada y a su ira. Y, así, se exhorta al cristiano a que, con el día, ponga fin a su ira[135]. Παροργισμός, que aquí no significa, naturalmente, la incitación a la ira, véase 1 Re 15,30, etc., sino el enojo, como en Jer 21,5 (junto a θυμός y ὀργή), aparece en el nuevo testamento en este lugar solamente. Las palabras sobre no dejar que se ponga el sol sobre el enojo están tomadas quizás de un proverbio. Lo peligrosa que es la

133. Westcott *sub loco:* «Falsehood is unnatural; it is the disloyalty to Christ in Whom we all are».

134. El imperativo ὀργίζεσθε tiene sentido concesivo. Véase ἔστω δέ 2 Cor 12,16. Véanse también los LXX Sal 4,5. Véase Bl.-Debr. § 387; Scott: «do not sin in your anger».

135. Estius cree que el sentido de la exhortación sería el siguiente: *si contingat irasci, cavete, ne in opus ira erumpat, id est, ne facite, quod ira suggerit, ne sinite eam progredi usque ad iniuriam.* Luego prosigue así: *figuratus est sermo, quo prohibetur diuturnitas irae quasi dicat: iram commotam abrumpite quamprimum et opprimite, ne si diutius duret, in actum vindictae exeat, aut in odium vertatur.* En Polic. *Ad Phil* 12,1 se citan como sagrada Escritura ambas exhortaciones. Más tarde se citan como palabra del Señor, véase E. Preuschen, *Antilegomena*, ²1905, 30, n. 30a y b. Παροργισμός aparece en Jer 21,5 LXX junto a θυμός y ὀργή. Véase también 1 Re 15,30; 2 Re 19,3; 23,26; *SalSal* 8,9; *2 Esd* 19,18,26, y también la sentencia de los pitagóricos Plut. *Mor.* 488 B C.

cólera persistente, lo vemos por la continuación de la exhortación en el v. 27. El que se obstina en su cólera está dando una oportunidad al diablo[136]. Le da ocasión de apoderarse de la persona airada y de realizar su obra de destrucción, en ese estado de enojo. Al diablo se le llama aquí y en 6,11 y también en las Cartas pastorales ὁ διάβολος. Véase, además de los evangelios, Heb 2,14; Sant 4,7; 1 Pe 5,8; Jds 9. De ordinario, san Pablo dice ὁ σατανᾶς, véase Rom 16,20; 1 Cor 5,5; 7,5, etc. Διάβολος es la expresión corriente que se utiliza en los LXX (como traducción de שָׂטָן), y que por tanto no extraña en san Pablo[137]. De qué manera podemos quitar las oportunidades al diablo como poder personal del mal, lo vemos por Rom 12,19: podemos quitárselas renunciando a la propia venganza y dejándolo todo en manos de la ira justiciera de Dios[138]. De esta manera, con mi venganza no se vulnera la justicia (la justicia que es lo que hace que se inflame la ira) y se mantienen, no obstante, sus reclamaciones y la perspectiva de que se va a hacer justicia[139].

Sin transición y sin conexión interna sigue en el v. 28 la exhortación a la laboriosidad. Comienza exhortando al ladrón[140] a que deje de robar. Se presupone, por tanto, que en la comunidad cristiana también hay hurtos, o que en esa comunidad se han metido ladrones. La exhortación positiva señala inmediatamente cómo hay que evitar el hurto: mediante el esfuerzo del trabajo. ¡Qué el ladrón se proporcione los bienes (terrenos) con el trabajo de sus manos! (véase 1 Cor 4,12; 1 Tes 4,11)[141].Por tanto, la laboriosidad se cuenta también entre las cosas que Cristo —supremamente— nos exige. La laboriosidad nace también, entre otras cosas, del llamamiento que él dirige a los cristianos. Es, además, una manera de dar forma concreta a la vida cristiana. La laboriosidad entre otras cosas, y la laboriosidad como remedio contra la tentación de robar. La laboriosidad, finalmente (y esta continuación de la exhortación es muy significativa), pone al cristiano en

136. Véase Dibelius *sub loco*.

137. Véase la alternancia de las denominaciones de Satanás en *Test. XII*. A propósito de la historia del concepto, véase ThWB II, 69-80 (Förster).

138. A propósito de la expresión τόπον διδόναι véase Eclo 4,5; 19,17; 38,12; Rom 12,19.

139. Para conocer los antecedentes de las reflexiones paulinas, véase *Test. XII Dan*. En este escrito figura un tratado sobre la mentira y la cólera en el que ambas se asocian estrechamente, lo mismo que en nuestro pasaje, y se asocian también con Satanás o Belial. Véase también la paradoja (judía) sobre la ὀξυχολία, *P. Herm. m.* 5,10.

140. Ὁ κλέπτων es un participio sin sentido temporal, pero no está en lugar del imperfecto. Véase Dibelius *sub loco;* Moulton, *Einleitung*, 205; de otra manera piensa Bl.-Debr. § 339, 3.

141. Así piensan, por ejemplo, Hofmann, von Soden Huby, Dibelius. Piensan de otra manera —«el bien moral»— por ejemplo, Haupt, Klöpper, Scott, Bisping. Véase también W. D. Morris, Expos. T. 41 (1929/1930) 237.

condiciones de dar algo al necesitado. Esto sobrepasa el punto de vista expuesto en 1 Tes 4,11s; 2 Tes 3,10ss, de que el trabajo preserva del desorden y del hecho de ser gravosos a otros miembros de la comunidad. El cristiano no sólo no ha de ser gravoso a otros con su holgazanería, sino que además con su laboriosidad debe proporcionarse los medios para ayudar a los pobres y débiles. Por consiguiente, el sentido social del trabajo queda realzado por el servicio que presta al amor.

Otra vez sin enlace externo ni interno[142], pasa el apóstol a un nuevo punto de vista. En el v. 29 pasa a hablar de la palabra, haciendo ver indirectamente su poder para edificar o destruir. Se reprueba la palabra «torpe». Σαπρός es «podrido»[143], y en este sentido una palabra positivamente mala: *putris, corruptus, spurcus, aut quomodocunque vitiosus* (Estius). Ἐκπορεύεσθαι ἐκ τοῦ στόματος es fórmula véterotestamentaria, véase Núm 32,24; Dt 8,3; Jer 17,16; Prov 3,16a, etc.; Mt 4,4; 15,11.18; Lc 4,22. En contraste con la palabra «torpe» o mala, se halla la palabra «buena», que ahora se define más detenidamente. Es buena en el sentido de que sirve para la «edificación», con arreglo a las necesidades de quien se trate. Πρὸς οἰκοδομήν debe edificar a los demás, y no derribarlos, y de esta manera contribuirá a la οἰκοδομή del cuerpo de Cristo. Τῆς χρείας es un genitivo libre, que sirve para caracterizar más a la labor de edificar. Probablemente no significa: allí donde es necesario, sino: cuando sea necesario, según se requiera[144]. ¿Y cuándo edifica? La respuesta la hallamos en una oración final, que depende objetivamente de un ἐκπορευέσθω que se presupone: cuando «da χάριν» a quienes la oyen. Χάριν διδόναι se encuentra en el griego clásico y también en los LXX en el sentido de «hacer bien», véase por ejemplo Ex 3,21; Sal 83,12; Tob 1,13; Prov 3,34; véase Sant 4,6; 1 Pe 5,5. Como expresión de los LXX, encaja muy bien en la carta paulina. Pero, probablemente, en la pluma de san Pablo, y quizás involuntariamente, esta expresión adquiere el matiz de «proporcionar gracia». Al fin de cuentas, «hacer bien» es proporcionar «gracia». Al recibirse «gracia» mediante una acción buena que consiste en decir una palabra buena, se procede a la «edificación»[145].

142. Se trata de una disposición que enlaza mediante palabras clave, véase χρείαν–χρείας.

143. Bauer *sub verbo*.

144. Τῆς χρείας es genitivo de cualidad. En vez de κρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, que por ser incomprensible se ha corregido en τῆς πίστεως en D* G 181 it vg[cl], se podría haber dicho sencillamente: εἰς τὴν χρείαν. Véase Dibelius *sub loco*. Véase ἐν καιρῷ χρείας Eclo 4,23.

145. Véase Scott *sub loco:* «Grace, in the ordinary language of the time, implied good taste and urbanity; for Paul it always suggested the idea of the goodness of God. In the present verse he combines both meanings (gracious and a means of grace being a periphrasis, to bring this out)».

Por consiguiente, el apóstol, al hacer esta exhortación, tiene presente la verborrea destructora que sale inconteniblemente de labios de los gentiles y que no deja de brotar tampoco de los cristianos. El apóstol les exhorta a abstenerse de esa palabrería destructora. Les exhorta a más todavía: a que en lugar de esas palabras ociosas y que difunden la haraganería, palabras que —claro está— pueden pronunciarse con mucha cortesía, se pronuncie una palabra buena y que sirva de edificación en la correspondiente situación, es decir, a que se ejercite el bien —a que se proporcione «gracia». Por consiguiente, san Pablo sabe muy bien el beneficio que puede hacer, la gracia que puede proporcionar una buena palabra en el lugar adecuado.

Se discute si el v. 30 es continuación del v. 29, de forma que hubiera que poner una coma después del v. 29 y traducir καὶ por «y así»[146], o si el versículo pertenece, como oración independiente, a la exhortación que viene a continuación. Y es difícil dirimir este asunto. En favor de lo primero habla lo cerca que se hallan la palabra y el Espíritu, cercanía parecida a la que vemos en 6,17. En favor de lo segundo habla el aspecto de la forma, ya que de esta manera el v. 30 sirve de introducción para la nueva clase de parenesis, que no presenta ya ejemplos típicos particulares sino una especie de catálogo de vicios y de virtudes, v. 31-32. Sea lo que fuere, lo cierto es que el v. 30 pone la conducta del cristiano y sus manifestaciones en relación con el Espíritu santo, con el que fueron sellados los cristianos en el bautismo para y hasta el día de la redención. Con ello, san Pablo introduce al mismo tiempo un nuevo motivo para la obediencia a su exhortación. No sólo el hecho de que la existencia del cristiano debe responder al llamamiento que la ha llenado de tan gran esperanza, exige obediencia a la exhortación apostólica, sino que además el hecho de que el ser subyacente a esa existencia se haya abierto a la esperanza en el bautismo, exige que el cristianismo se decida a hacer caso a la exhortación del apóstol. La existencia cristiana es respuesta al llamamiento que la ha hecho posible, y es un salir y entrar en el ser en que el Espíritu la hace existir sacramentalmente, orientada y abierta hacia la redención escatológica. Ahora bien, este Espíritu, según nuestro contexto, es evidentemente «gozo». Véase también Hech 13,52; Rom 14,17; Gál 5,22; 1 Tes 1,6. Es el Espíritu de gozo, porque es el Espíritu de esperanza, véase Rom 15,13. Por consiguiente, toda la existencia cristiana es un penetrar en el ser del gozo, en el que nos hace estar el Espíritu de gozo desde el bautismo. Pero el Espíritu de gozo, en el que nos hallamos nosotros, orientados hacia la redención futura, se «contrista» cuando nosotros, en nuestras acciones y palabras, no probamos ni conservamos lo que somos por él[147]. La existencia cristiana está oculta en sus «buenas obras», 2,10, y sin embargo es también eficazmente una existencia de gozo. Λυπεῖν es aquí, como también en otras partes, por ejemplo en 2 Cor 2,2ss, donde aparece la oposición entre λυπεῖσθαι y χαίρειν, véase Jn 16,20; Heb 12,11, «contristar», «entristecer». Es muy dudoso que san Pablo, al formular estas palabras, haya pensado en Is 63,10, donde la Masora tiene עִצְּבוּ = ἐλύπησαν, pero los LXX tienen παρώξυναν[148]. En el *P. Herm. m.* 3,4; 5,1.2ss; 10,1-3, se hallan prolijas especulaciones sobre el λυπεῖν τὸ πνεῦμα ἅγιον, que, desde luego, se entienden de manera distinta que el πνεῦμα ἅγιον τοῦ θεοῦ de nuestro pasaje, al que también le pertenece por esencia la χαρά o ἱλαρότης[149]. El hecho de que exista conexión entre nuestro pasaje y la tradición que se halla detrás del *Pastor* de Hermas, la cual remite a su vez al *Test. XII*, este hecho —digo— lo vemos porque tanto en el *Test. XII Dan.* 4,5s como en el *P. Herm. loc. cit.* y Ef 4,30.31 se ve conexión entre la tristeza del Espíritu y la ira o el θυμός y la ὀργή y otras cosas por el estilo. Esto corrobora la opinión de que el v. 30 debe referirse a lo que sigue. La tristeza que los cristianos proporcionan al Espíritu santo, que los selló para el día de la redención; la eliminación del gozo del Espíritu santo, se ve concretada luego en las diversas formas de estar enojado. Pero no sólo en ellas, sino en ellas y «en toda malicia», como dice san Pablo al terminar la enumeración de los cinco «vicios». La πικρία es la «amargura» que mediante la irritación conduce al resentimiento. Véase Rom 3,14 (Sal 13,3; véase 9,28); *Bern.* 19,7; *P. Herm. m.* 5,2,4.8; 6,2,5. En 5,2,4 se trata de desarrollar la conexión interna que hay entre diversas formas de enojo, lo cual recuerda de nuevo nuestro pasaje, pero sin que se halle relacionado directamente con él: la ὀξυχολία (que se opone a la μακροθυμία) es, entre otras cosas ἄφρων· εἶτα ἐκ τῆς ἀφροσύνης γίνεται πικρία, ἐκ δὲ τῆς πικρίας θυμός, ἐκ δὲ τοῦ θυμοῦ ὀργή, ἐκ δὲ τῆς ὀργῆς μῆνις· εἶτα ἡ μῆνις αὕτη ἐκ τοσούτων κακῶν συνισταμένη γίνεται ἁμαρτία μεγίλη καὶ

146. Así piensa Haupt.

147. Sobre el tema, véase la interpretación del Ambrosiaster: *Cum bene agimus, gaudet in nobis spiritus sanctus, datus nobis, videns monita sua proficere utilitatibus nostris... Gaudet ergo spiritus sanctus saluti nostrae, non sibi, qui non indiget laetitia; ita in contrario, si oboedientes ei non fuerimus, contristatur, quia non habet profectum in nobis: vult enim nos pertinere ad vitam. Non tamen sic contristatur, ut patiatur, quippe cum impassibilis sit, sed cum eum contristari dicit, nostri causa hoc significat, quia deserit nos, eo quod laeserimus eum, contemnenda monita eius. Contristatio igitur eius indignitas nostra est, quae filios nos Dei prohibet appellari; ipse enim est spiritus sanctus, qui santificat filios Dei, manens in nobis.*

148. Véase CD VII, 12: «y también mancillan a su santo espíritu por medio de blasfemias».

149. Véase también ahora Ed. Schweizer, ThWB VI, 443, 24ss; 389 nota 342.

ἀνίατος. Por consiguiente, en Ef 4,31 se piensa también quizás en una intensificación, cuando a la πικρία le sigue el θυμός, y luego a éste le sigue la ὀργή[150]. Ὁ θυμός es la «rabia», la «animosidad», el «furor» y aparece también en Col 3,8; Rom 2,8; Heb 11,27; Ap 16,19, 19,15; pero también en los LXX se halla a menudo junto a ὀργή, por ejemplo en Ex 32,17; Jer 37,24; Lam 2,3; Eclo 45,18 y *1 Clem.* 50,4. En 2 Cor 12,20; Gál 5,20 surge en plural junto a ἔρις, ζῆλος y ἐριθεῖαι, véase también *1 Clem.* 46,5. La ὀργή es el «furor» en cuanto estalla y de esta manera se consolida. Así como una abundante tradición moral greco-helenística y judía nos hace advertencias, con diversas razones, contra la cólera, así también lo hace la tradición cristiana, comenzando con Mt 5,22, con una serie de textos: Rom 12,19; Ef 4,26s; 6,4; Col 3,8; 1 Tim 2,8; Tit 1,7; Sant 1,19s; Ap 11,18; *Did.* 3,2; 15,3; *1 Clem.* 13,1; 63,2; Ignacio, *Filad.* 8,1; (1,2); *Ef.* 10,2; Polic., *Phil.* 6,1 y muchos otros. Junto a ὀργή debe entenderse κραυγή como el griterío, el «dar voces», movido por la cólera y el resentimiento. Finalmente, el enojo termina y se revela en la βλασφημία, las palabras injuriosas que se lanzan contra Dios y contra los hombres, véase por ejemplo Mc 3,28 p.; 7,22 p. Hech 13,45; 18,6; 26,11; Col 3,8; 1 Tim 6,4; Ap 2,9; 13,1.5.6; 16,9.11.21; 17,3. La βλασφημία es nota característica de judíos, gentiles y cristianos apóstatas. También la expresión ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν vuelve a recordarnos las fórmulas que se utilizan en el *Pastor* de Hermas. Compárese, por ejemplo, *m.* 10,2,5ss, que muestra también en otras cosas afinidad con nuestro pasaje: ἆρον οὖν ἀπὸ σεαυτοῦ τὴν λύπην καὶ μὴ θλῖβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν, μήποτε ἐντεύξηται κατὰ σοῦ τῷ θεῷ καὶ ἀποστῇ ἀπὸ σοῦ. τὸ γὰρ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ δοθὲν εἰς τὴν σάρκα ταύτην λύπην οὐχ ὑποφέρει οὐδὲ στενοχωρίαν. Ἔνδυσαι οὖν τὴν ἱλαρότητα τὴν πάντοτε ἔχουσαν χάριν παρὰ τῷ θεῷ...; o *m.* 12,1: Ἆρον ἀπὸ σεαυτοῦ πᾶσαν ἐπιθυμίαν πονηράν, ἔνδυσαι δὲ τὴν ἐπιθυμίαν τὴν ἀγαθὴν καὶ σεμνήν, además *m.* 9,1; 10,1,1; v. 2,2,4. Pero, claro está que ἄραι ἀπό es también una expresión corriente para designar la acción de quitar, eliminar, suprimir y otras por el estilo, véase en el nuevo testamento Mt 21,43; Jn 10,18; Hech 8,33b (Is 53,8). Κακία debe entenderse en el sentido general de «malicia», como en Rom 1,29; 1 Cor 5,8; 14,20; Col 3,8; Tit 3,3; 1 Pe 2,1.16; Sant 1,21. Toda maldad, toda clase de *malitia* o *nequitia*, contrista al Espíritu santo, que con su gozo se apodera de nosotros y hace que nuestro ser sea un ser de gozo, porque está marcado por la esperanza.

150. Véase ThWB V, 382-448 (Stählin y otros). Véanse principalmente los textos estoicos de la p. 383 nota 6.

El hecho de que san Pablo asocie lo de entristecer al Espíritu santo con *una* conducta determinada de los cristianos, lo vemos no sólo por la ampliación y síntesis de las cinco maneras de estar enojado, a las que se añade «lo mismo que toda malicia» (σὺν πάσῃ κακίᾳ), sino también por la exhortación positiva que viene a continuación en el v. 32. Porque en este versículo se ve cierta antítesis de lo que se dijo en el v. 31, y al mismo tiempo se contempla en general lo básico de la conducta cristiana con el prójimo. Se caracteriza por la bondad, la compasión y la prontitud para perdonar. Χρηστός, en este sentido, aparece también en *1 Clem.* 14,4 (Prov 2,21) y significa ser bondadoso y benigno. Véase también χρηστότης, en Col 3,12 junto a σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, en 2 Cor 6,6; Gál 5,22, junto a μακροθυμία. A propósito de εὔσπλαγχνος véase 1 Pe 3,8, donde aparece junto con φιλάδελφος, también Polic. *Phil.* 5,2; 6,1: εὔσπλαγχνοι, εἰς πάντας ἐλεήμονες. Es también significativo el pasaje de *1 Clem.* 14,3: Χρηστευσώμεθα ἑαυτοῖς κατὰ τὴν εὐσπλαγχνίαν καὶ γλυκύτητα τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς. La bondad y la misericordia se muestran en un χαρίζεσθαι, que aquí significa «perdonar», «remitir», y que —como es lógico— se refiere a que el cristiano debe perdonar las injusticias que se le hagan, véase 2 Cor 2,7.10; 12,13; Col 2,13; 3,13. Con la referencia a la prontitud para perdonar exigida al cristiano, con la que se abandona el particular contraste con el v. 31, termina también el motivo expresado en el v. 30 y se habla ya de un nuevo motivo. En efecto, el perdón mutuo que se otorgan los cristianos presupone y se basa en el perdón que Dios les ha concedido en Cristo[151]. Este perdón divino es el que hace posible el perdón recíproco entre los cristianos[152]. Y ese perdón divino es el que exige que los cristianos se perdonen unos a otros. El καθώς, como conjunción que introduce una oración, no sólo tiene sentido comparativo sino también sentido causal. Compárese con 1,4. Además, la oración de καθώς contiene algo así como una norma que debe servir para que sea eficaz el perdón mutuo entre los cristianos. Sin embargo, en el contexto, no se piensa directamente en ello. ¿A qué acontecimiento se hace referencia con el ἐχαρίσατο que hizo Dios «en Cristo»? Lo vemos por Col 2,13: se refiere al perdón de las transgresiones obtenido en el bautismo, como presupuesto de la resurrección de los muertos que en él ha tenido lugar, para que ellos vivan la vida con Cristo. De este acontecimiento se habló también en Ef 2,1ss. Por consiguiente, la vida del cristiano, vida que —entre otras cosas— se muestra en el perdón, no es sólo un aceptar el llamamiento de la esperanza, ese llamamiento que ha llegado

151. Leen ἡμῖν $\mathfrak{P}^{49}$ B $\mathfrak{K}$ al vg^{codd} syr; Haupt.
152. Véase, a este propósito, Nieder, *Motive*, 82s.

al cristiano y lo ha abrazado; ni es tampoco un simple comprometerse a vivir el ser del gozo en el cual mora el cristiano por el *Pneûma* del gozo y es sustentado por él; sino que es además el aceptar y transmitir lo que ese nuevo ser ha establecido juntamente en el *Pneûma:* un dejar que surta sus efectos la experiencia de la gracia perdonadora y que de esta manera atrae a la vida en Cristo y con Cristo.

Precisamente este pensamiento impulsa al apóstol más allá todavía, a una exigencia que abarca y dilucida todas las exhortaciones particulares y las acentúa, y a una motivación que muestra cuál es la verdadera y suprema razón. En 5,1s se exhorta a los que antes fueron gentiles y ahora son santos y creyentes, a que «imiten» a Dios de tal forma que realicen su vida en el amor. Nuevamente aparece, como en 4,2.15.16 (véase 3,17.19) la exigencia de la ἀγάπη, y esta vez como final de una primera serie de exhortaciones particulares. Este llamamiento a ser «imitadores» de Dios va dirigido a los cristianos como tales, que son τέκνα ἀγαπητά. La «imitación» de Dios es posible para sus «hijos amados», y se espera de ellos. Evidentemente, hay relación íntima entre la condición de hijos y la imitación. Se expresa en san Pablo en 1 Cor 4,14. También según Mt 5,44s, los hijos deben obrar como obra el Padre. Ahora bien, ¿en qué sentido los cristianos son τέκνα τοῦ εοῦ? La respuesta la dan Gál 4,6 y Rom 8,14s. Los cristianos son υἱοὶ τοῦ θεοῦ o τέκνα τοῦ θεοῦ —la expresión puede variar, véase Gál 4,21s.28 y Rom 9,7s—: 1) porque Cristo, con su encarnación y su aceptación de la ley (y de su maldición) les proporcionó la υἱοθεσία, y por consiguiente, los adoptó como hijos; 2) porque han recibido el *Pneûma,* que es πνεῦμα υἱοθεσίας, el *Pneûma* que obra y conserva en ellos esta condición de hijos; 3.a) porque escuchan el testimonio de este *Pneûma,* que los hizo hijos y que ahora quiere darles certeza de su condición de hijos (y, por tanto, de herederos); 3.b) porque responden «en el» *Pneûma,* o el *Pneûma* responde «en» ellos, e invocan en la oración al Padre y le llaman «Abba»; 3.c) porque se dejan guiar por el *Pneûma* y matan las πράξεις τοῦ σώματος; 3.d) porque padecen juntamente con Cristo, guiados y sustentados por el Espíritu, y se abren así a la δόξα que se va a manifestar en el futuro, por la que anhela toda criatura, el cristiano y el *Pneûma* mismo, y se abren así a la ἐλευθερία τῆς δόξης. Por consiguiente, cuando el apóstol exhorta a los cristianos a ser «imitadores de Dios», como «hijos amados», entonces no les está hablando como a criaturas del Creador, sino como a personas que, por medio de Cristo y por el poder del Espíritu, han recibido su condición de hijos, y la conservan en Cristo por el poder del Espíritu. Por eso, τέκνα ἀγαπητά tiene también sentido histórico-salvífico, como se ve con claridad inmediatamente por 5,2. Véase ἀγαπητοὶ

θεοῦ en Rom 1,7; 11,28; 1 Tim 6,2. Por tanto, estos «hijos amados» deben llegar a ser «imitadores de Dios». Por la historia general del término μιμητής, μίμησις, μιμεῖσθαι[153], y por la idea de la «imitación de Dios» que desempeña un papel, aunque —claro está— muy distinto, en Platón, en el estoicismo y en Filón, podemos deducir que este concepto le vino maravillosamente al apóstol para explicar con él las relaciones del cristiano con Dios. Estas relaciones quedan expresadas en el concepto μιμητὴς εἶναι, μιμεῖσθαι, pero 1) no en el sentido de «imitar»=«copiar», sino en el de «imitar»=«emular»; 2) incluye la idea de una instrucción prototípica dada por el ser que se revela, y de la realización ejemplar de ese mandato prototípico; 3) aparece desde un principio la «imitación» como un proceso uniforme, cosmológico y no sólo moral, como un proceso ontológico. En san Pablo encontramos el concepto en los siguientes contextos: 1) μιμηταὶ γίνεσθαι κυρίου, 1 Cor 11,1; 1 Tes 1,6; véase *IgnEf.* 10,3 (Rom 6,3); *IgnFilad.* 7,2; *Mart. Polyc.* 1,2; 17,3; 19,1; 2) μιμηταὶ μου γίνεσθαι, 1 Cor 4,16; 11,1; 1 Tes 1,6; 2 Tes 3,7.9; Flp 3,17; 3) μιμηταὶ γίνεσθαι τῶν ἐκκλησιῶν, 1 Tes 2,14 (Flp 3,17); véase *1 Clem.* 17,1. Por consiguiente, san Pablo conoce una «imitación» mutua de los creyentes, una imitación del póstol por los creyentes, una imitación del Señor por los creyentes y por el póstol, y también —como vemos ahora— una imitación de Dios por los creyentes, véase *IgnEf.* 1,1; *IngTrall.* 1,2; *Diogn.* 10,4-6. Pero más importante todavía es cómo se realiza tal imitación. En su aspecto formal, es —según 1 Tes 1,6s— un integrarse en un τύπος previamente dado, que según 2 Tes 3,6ss se manifiesta de manera ejemplar en la palabra y vida apostólica. Presupone el σκοπεῖν aquellas cosas que, en la conducta apostólica, constituyen el τύπος, Flp 3,17, y un dejar que a uno le recuerde cosas la conducta ejemplar del apóstol y su «doctrina», 1 Cor 4,16s; 11,1s. Se realiza en la experiencia activa o pasiva de lo que el modelo experimenta, 1 Cor 10,32s; 11,1; 1 Tes 2,14[154]. Por su contenido, esa «imitación»puede tener por objeto, como es lógico, cosas muy diversas. Sin embargo, se hace uso principalmente del concepto del seguimiento existencial de la pasión de Cristo, y de los sufrimientos del apóstol y de los creyentes, 1 Cor 11,1 (compárese con 1 Cor 10, 32s; Flp 2,3ss; Rom 15,1.3); 1 Tes 1,6; Flp 3,17 (véase 3,4ss). En 1 Cor 4,14ss la imitación tiene por objeto, además, el presupuesto de tal seguimiento, el estar dispuestos a aceptar la vida de la mano de Dios,

153. Véase ThWB IV, 661-678 (Michaelis).

154. El hecho de que Michaelis, *loc. cit.,* 688ss lo reduzca todo a la «obediencia» en el sentido de la aceptación de la palabra, se debe menos a los textos que a una aversión característica contra el «modelo». Pero esta aversión se basa, seguramente, en un malentendido de lo que es τύπος.

véase 4,7ss.11ss. Por tanto, desde el punto de vista formal, el μιμεῖσθαι permanece enteramente dentro del esquema de la idea prototipo-imagen, que circulaba en el mundo de la cultura griega, helenística y judeo-helenístico. Sólo que esa idea está impregnada por la idea —determinada históricamente— del seguimiento. La instrucción del «prototipo», del «týpos», por la cual remite a sí mismo, se convierte en instrucción para reproducir y copiar mediante una referencia existencial. Sin embargo, ¿a qué se refiere la invitación a «imitar» a Dios, en el contexto de Ef 5,1? El οὖν indica que, en todo caso, incluye también el χαρίζεσθαι ἑαυτοῖς de 4,32, que tiene como fundamento el perdón divino en Cristo. Perdonándose mutuamente, los cristianos imitan a Dios. Ese perdón lo experimentaron ellos en el bautismo y en todo lo que el bautismo les proporcionó.

Pero también 5,2 indica cómo se concreta lo de «ser imitadores de Dios»: en sentido amplio, «andando en amor». Claro que la exhortación de 5,2 recibe en una oración de καθώς otro fundamento más. Ahora bien, este fundamento no es más que una nueva explicación del περιπατεῖν ἐν ἀγάπῃ. La «imitación de Dios» se realiza en la «imitación» de Cristo, podríamos decir aquí también, para expresarlo todo concisamente. Esa imitación se lleva a cabo andando en amor, y este andar en amor tiene su razón de ser y su norma en el amor que Cristo nos mostró, ofreciéndose en sacrificio por nosotros. La imitación, pues, se lleva a cabo caminando en amor, amor que tiene como ejemplo y fuerza impulsora el sacrificio de Cristo, se piensa en un acto de amor: en el amor que él —y, por él, Dios (véase 2,4)— nos mostró una vez. Es un acto abarcante de amor: un amor que tiene por objeto a «vosotros» y a «nosotros». Consistió, como dicen aquellas palabras de las fórmulas de confesión de fe, véase 5,25; Rom 4,25; Gál 1,4; 2,20; Tit 2,14, en la entrega que Cristo hizo de sí mismo *por nosotros*, como víctima ofrecida *a Dios*. Claro está que el carácter litúrgico (de liturgia véterotestamentaria) de toda la fórmula no permite una diferenciación precisa entre προσφορά y θυσία, véase Sal 38,7; Heb 10,5 (10.14.18); Dan 3,38 LXX; *Bern.* 2,4. Hace difícil también decidir a qué hay que referir τῷ θεῷ. Probablemente, pertenece —como es frecuente en los LXX— a la expresión siguiente, que soporta más fácilmente un complemento, más aún, que lo necesita. Ὀσμὴ εὐωδίας es un giro frecuente en los LXX, con el que se designa una ofrenda grata a Dios: Ex 29,18: ὁλοκαύτωμα κυρίῳ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. Véase Ex 29,25; Lev 1,9.13.17; 2,2.9, etc; en sentido figurado véase, por ejemplo, Dan 4,37a LXX: ἐγὼ... περὶ τῆς ψυχῆς μου τῷ ὑψίστῳ θυσίας προσοίσω εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τῷ κυρίῳ καὶ τὸ ἄρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ ποιήσω. Véase también Flp 4,18; *Test. XII Lev.* 3,6. Por consiguiente, el amor de Cristo, el amor que él «nos» ha mostrado, *es* el sacrificio

agradable a Dios, el sacrificio de Cristo ofreció, con la entrega de sí mismo, en favor nuestro. Este amor fundamenta, exige y sirve de norma a un amor correspondiente que debe aparecer en nuestra conducta de amor. Cuando siguiendo este ejemplo, realizamos nuestro amor, entonces nos movemos —como «hijos amados»— en una imitación y seguimiento del amor de Dios, que de esta manera se mostró 'ejemplar' en Cristo». La *imitatio Dei* en sentido paulino es emulación del sacrificio de Cristo, que está señalándose a sí como ejemplo. En la exhortación a semejante *imitatio Dei* termina la primera sección de la paráclesis particularizada del apóstol.

II.4: *5,3-14 La prueba de la luz*

3. Pero fornicación y toda impureza o codicia, ni aun se
4. nombre entre vosotros, como conviene a santos. / No haya
palabras deshonestas, ni necedades, ni vulgaridades, cosas
5. que son impropias, sino más bien acciones de gracias. /
Pues sabéis bien: que ningún fornicario, ni inmundo, ni
codicioso (que es lo mismo que idólatra) tiene herencia en
6. el reino de Cristo y de Dios. / Nadie os engañe con palabras
vanas; pues a causa de estas cosas viene la ira de Dios
7. sobre los hijos de desobediencia. / Por tanto, no tengáis
8. nada que ver con ellos; / porque en otro tiempo erais
tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor. Vivid como hijos
9. de la luz / —pues el fruto de la luz se halla en todo lo que
10. es bueno y justo y verdadero—, / y procurad aprender lo
11. que es agradable al Señor. / No participéis de las obras
12. infructuosas de las tinieblas, antes bien, denunciadlas; /
porque las cosas que ellos hacen en secreto, hasta men-
13. cionarlas es vergonzoso. / Mas todas las cosas, cuando son
14. puestas en evidencia por la luz, se hacen manifiestas; /
pues todo lo que es manifiesto es luz. Por lo cual se dice:
Despiértate tú que duermes,
y levántate de entre los muertos;
y Cristo te iluminará.

La referencia a los presupuestos y el sentido fundamental de la manera cristiana de obrar fue sólo una pausa en la exhortación apostólica. Esta continúa ahora en el v. 3 y enfoca otro aspecto y forma de la vida cristiana, que no sólo es vida de amor sino también, como tal, es vida de luz. Esta nueva exhortación comienza abruptamente. Ahora se hacen advertencias contra el vicio específico de los gentiles,

que éstos han traído consigo a la Iglesia, y que contradice tan de lleno lo que ellos son ahora como miembros de la Iglesia: se hacen advertencias contra la πορνεία y contra todo lo relacionado con ella. La santidad de los miembros del cuerpo de Cristo no está fundamentada moralmente, como vimos, pero tiene también un aspecto moral. La santidad existencial. Al ser de los cristianos le corresponde una existencia determinada. Y existe incluso un determinado código moral cristiano. Así lo vemos en nuestro pasaje por las fórmulas tradicionales καθὼς πρέπει[155] ἁγίοις y también ἃ οὐκ ἀνῆκεν[156]. Por de pronto, ese código moral exige que, entre los cristianos, no haya fornicación en ningún sentido, ni clase alguna de impureza o codicia. Así hay que entender seguramente, como vemos por el καί, la expresión, conscientemente exagerada, de μηδὲ ὀνομαζέσθω ἐν ὑμῖν[157]. No se hace hincapié en el sentido literal de que ni se pronuncie siquiera el nombre de πορνεία[158], ni se quiere decir que esas cosas no sean siquiera objeto de diálogo[159]. Sino que, de eso, ni se oiga entre vosotros. La πορνεία es el vicio pagano fundamental, combatido ya por san Pablo en muchos otros lugares, véase Rom 1,29 v.l.; 1 Cor 5,1ab; 6,13.(15.)18.; 7,2; 2 Cor 12,21; Gál 5,19; Col 3,5; 1 Tes 4,3; 1 Cor 10,8. Significa «toda clase de relación sexual ilegítima» (W. Bauer). Ἀκαθαρσία, que aquí se menciona junto a πορνεία, como en 2 Cor 12,21; (Col 3,4; Ap 17,4), tiene sentido más amplio: es la «impureza en general, y el adjetivo πᾶσα indica que el apóstol piensa en todas las formas de esa impureza. La tercera cosa contra la que se pone en guardia a los cristianos es, otra vez (véase 4,19), ἡ πλεονεξία. La conjunción ἤ debe entenderse, seguramente, en sentido disyuntivo, véase Col 3,5, y πλεονεξία tiene el sentido general[160] de codicia. Μηδὲ ὀνομαζέσθω no debe entenderse en sentido literal, como vemos por las palabras con que continúa la exhortación. Porque αἰσχότης κτλ. depende todavía gramaticalmente de μηδὲ ὀνομαζέσθω. Entonces la frase «ni siquiera se las mencione» no tendría sentido. Lo que se quiere decir, naturalmente, es que esas cosas no deben darse en la comunidad cristiana. Αἰσχρότης debe entenderse en el sentido general de *turpitudo,* lo feo, sucio, vergonzoso, o se entiende ya en el sentido de

155. Véase 1 Tim 2,10; Tit 2,1; *Bern.* 4,9; Bauer *sub verbo;* M. Pohlenz, *Τὸ πρέπον,* N A G 1933, 53-92.
156. D G K L min leen τὰ οὐκ ἀνήκοντα, véase Col 3,18; (Flm 8); ThWB I, 361 (Schlier).
157. Así, Klöpper, Dibelius etc.
158. Así, Rückert, Bisping, Bauer *sub verbo* y otros.
159. Así, Estius, Haupt, Westcott, Huby y otros.
160. Véase san Jerónimo: *Apostolum non de ea loqui avaritia, quae studet coacervandae pecuniae, sed qua quis insatiabilis et inexpletus per omnia turpitudinum genera lasciviaeque discurrit.*

αἰσχρολογία, las palabras sucias y deshonestas, véase Col 3,8; *Did.* 5,1; (3,3). En ambos casos el καί que precede a μωρολογία pudiera ser explicativo, y tanto este término como εὐτραπελία explicarían la αἰσχρότης[161]. Μωρολογία[162] son las palabras tontas, la conversación necia o estúpida, mientras que εὐτραπελία[163] —según Aristót., *Eth. Nic.* 2,7,13 p. 1108a es aquella broma ligera que se sitúa entre la βωμολοχία, la bufonada, y la ἀγροικία sin gracia, aquella πεπαιδευμένη ὕβρις, Aristót., *Rhet.* 2,12 p. 1389b, aquella *urbanitas,* que se manifiesta en *facetiae*— en nuestro pasaje son las vulgaridades, las cosas groseras que tienen doble sentido y pretenden hacer gracia. Por consiguiente, ni siquiera lo sucio que hay en las bromas de palabras burdas o refinadas dice bien en los labios de los cristianos: «son impropias». Y, así, el apóstol y la moral cristiana rechazan toda clase de inmoralidad y todas sus manifestaciones, desde las relaciones sexuales ilegítimas hasta los equívocos de los chistes. Para el cristiano lo que está bien es la εὐχαριστία. Esta, en primer lugar, se opone a las conversaciones impropias y es, además el final y el punto culminante positivo de la exhortación, y se opone a todas las cosas contra las que amonesta: el apóstol. La oposición es tan sorprendente, que Orígenes quiso entender εὐχαριστία como εὐχαριτία[164]. Pero eso no es posible, ni tampoco es necesario, si se tiene en cuenta que εὐχαριστία es una palabra que tiene asonancia intencionada con εὐτραπελία. Para san Pablo se trata aquí de un concepto fundamental. La εὐχαριστία es la acción de gracias o la oración de acción de gracias. Y el apóstol pronuncia incesantemente esta acción de gracias por sus comunidades, Rom 1,8; (16,4); 1 Cor 1,4; Flp 1,3; (Flm 4); Ef 1,16; Col 1,3; 1 Tes 1,2; 2,13; 3,9; 2 Tes 1,3; 2,13, y pide también a las comunidades que reciten incesantemente acciones de gracias en el culto, 1 Cor 14,6s; Ef 5,20; Col 1,12; 3,17; 1 Tim 2,1, y privadamente, 2 Cor 4,15; 9,11s; 1,11; Flp 4,6; Col 2,7; 4,2; 1 Tes 5,18. La εὐχαριστία por los manjares de que se ha disfrutado en la comida, se considera como cosa obvia, Rom 14,6; 1 Cor 10,30; 1 Tim 4,3. Son especialmente característicos algunos pasajes como Col 2,7, donde se habla de περισσεύειν ἐν εὐχαριστίᾳ, y Col 4,2, donde se dice: τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε, γρηγοροῦντες ἐν αὐτῇ ἐν εὐχαριστίᾳ, así como 1 Tes 5,18, donde el apóstol exhorta: ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε, y eso lo considera como la voluntad de Dios en Cristo Jesús. El dar gracias es la forma genuina y preferida de hablar que tienen los cris-

161. Pero véase ἤ en lugar de καί en A D* G pc syr^h lat Iren.
162. Bauer *sub verbo.*
163. Bauer *sub verbo.*
164. Véase también O. Casel, BZ 18 (1929) 84s.

tianos. En efecto, esta manera de hablar brota de una gratitud, Col 3,15, en la que reaparece el agradecimiento de la criatura al Creador, ese agradecimiento que el hombre había abandonado, Rom 1,21, y por consiguiente se renueva ahora la genuina manera de ser de la criatura.

Esta exhortación a la pureza y a la gratitud, la encarece el apóstol haciendo ver claramente a los miembros de la comunidad lo que van a perder, si vuelven a caer en la fornicación y en las palabras groseras: serán excluidos del reino de Cristo y de Dios. Ellos ya lo saben bien. Ἴστε γινώσκοντες[165] es, posiblemente, estilo «bíblico» solemne y quiere decir sencillamente: «sabéis bien». Véase LXX 1 Sam 20,3; Σ Jr 42 (49),22. El tenor de la frase recuerda a 1 Cor 6,9s; véase 15,50; Gál 5,21. Otra vez se pone a πλεονέκτης junto a ἀκάθαρτος y πόρνος, pero ahora se designa, además, al πλεονέκτης como εἰδωλολάτρης, así como en Col 3,5 se consideraba la πλεονεξία como εἰδωλολατρία. Con la codicia, el hombre se apega en su corazón a lo que está ansioso por poseer, y se abraza a ello como a un dios[166]. Ahora bien, si la fornicación es esencialmente una forma de codicia de poseer, entonces está bien claro que los que de esta manera practiquen la idolatría no tendrán su «herencia» en el reino de Cristo y de Dios. La expresión: οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ... no equivale sin más a las fórmulas escatológicas de Gál 5,21: βασιλείαν... οὐ κληρονομήσουσιν y 1 Cor 6,9s: θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν. La κληρονομία, que no obtendrán en el reino de Cristo y de Dios los fornicarios, es la βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ, 1,14.18, que sólo se revelará en el futuro, pero que se está realizando ya manifiestamente y que se anticipa ya en la esperanza. Pero existe ya como tal, aunque ocultamente, y desde ahora se puede «tener» ya herencia en ella. Pero, claro está, el fornicario etc. «no tiene» «posesión», en este sentido, no tiene parte alguna en el reino de Cristo y de Dios, ese reino que es ya presente y que se ha manifestado en el llamamiento, pero que se revelará algún día de manera abierta y definitiva. La βασιλεία τοῦ Χριστοῦ es la βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς

165. Ἴστε puede ser indicativo (así, Erasmo, Calvino, Beza, Harless, De Wette, Klöpper, Oltramare, Abbot, Westcott, Robinson) o también imperativo (así, Estius, Bengel, Bleek, von Soden, Haupt, Ewald, Henle, Belser, Knabenbauer, Dibelius). Ambas cosas son posibles. Véase J. Schmid, 261; Robinson *sub loco*.

166. Tomás de Aquino: *Nota quod vocat hic avaritiam idololatriam, quoniam idololatria est, quando honor soli Deo debitus impeditur creaturae. Nunc autem Deo dupliciter honor debetur, sc. ut in eo finem nostrum constitutamus, et ut in eo fiduciam nostram finaliter ponamus; ergo qui hoc in creaturis ponit, reus est idololatriae. Hoc autem facit avarus, qui finem suum in re creata ponit, et etiam total suam fiduciam.* Estius recuerda que los simonianos *infandas libidines ita exercebant, ut eas referrent in Dei honorem, et tanquam sacrificium acceptissimum offerrent Patri universorum.*

ἀγάπης αὐτοῦ, mencionada en Col 1,12s, y a la que hemos sido trasladados (por el bautismo), de forma que tenemos nuestra «herencia» «en la luz.» Ese reino, por estar presente, se contrapone a la ἐξουσία τοῦ σκότους, que con eso ha pasado para nosotros. Es el reinado escatológico de Cristo sobre todas las cosas, su reinado en la Iglesia, adquirido por la resurrección y la exaltación, véase 1,22. De ese reinado se dice en 1 Cor 15,24 que Cristo se lo entregará finalmente a Dios[167]. El hecho de que se llame también βασιλεία... θεοῦ no significa que a Cristo se le llame aquí θεός[168], sino que el reino de Cristo es también precisamente el reino de Dios, la forma actual y la forma escatológica del reino de Dios. Con la fornicación, la impureza de toda índole y la codicia, los cristianos que con todo ello sirven a los ídolos se excluyen a sí mismos del reinado de Cristo, ya presente, y del reinado de Cristo que un día se manifestará, y que es al mismo tiempo el reinado de Dios. No tienen «lugar» en él, un lugar que les acoja ahora y en el futuro.

En el v. 6b se acentúa una vez más esta advertencia contra la fornicación y la impureza. Vemos por ello el encarecimiento que el apóstol quiso darle. Volver a entregarse a la fornicación y a la impureza y a la codicia es quedar excluido del reino de Cristo y de Dios y quedar así entregado a la ira de Dios, bajo la que están los gentiles. Por tanto, significa: recaer en la situación de los gentiles. El v. 6b está orientado polémicamente por el v. 6a. Existe, evidentemente, el peligro de que los cristianos se dejen engañar sobre esta realidad clarísima, mediante insinuaciones de extraños. El v. 6a recuerda por su forma a Col 2,8. Pero, aun prescindiendo de ello, vemos que su advertencia se dirige contra círculos gnósticos indiferentes o incluso libertinos, como los que el apóstol había encontrado ya, por ejemplo, en Corinto y a los que él combatió[169]. Esos κενοὶ λόγοι, como aquí se dice con sonido a fórmula, véase Plat. *Lach.* 196 B; LXX Ex 5,9; Dt 32,47; Jos. *C. Ap.* 2,225; *Test. XII Napht.* 3,1; (*Orac. Sibyll.* III, 586) 1 Cor 3,18 D; *Did.* 2,5; *Diogn.* 8,2, son aquí, naturalmente, no palabras sin vigor o inútiles, sino palabras que carecen de fundamento, y que no proporcionan ἀλήθεια, sino ἀπάτη, porque de ella proceden.

167. La βασιλεία τοῦ Χριστοῦ aparece también, helenizada, en *1 Clem.* 50,3: los que por la gracia de Dios estén consumados en el amor ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν, οἳ φανερωθήσονται ἐν τῃ ἐπισκοπῇ τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ. A propósito del reinado actual de Cristo, véase Ap 11,15; 12,10; *Bern.* 4,13; 8,5s; 7,11; *M. Polyc.* 22,1.3.

168. Así, Harless, Rückert, Bisping y otros.

169. Véase Klöpper *sub loco:* «Se piensa seguramente (véase 4,14.20.21) en aquellas doctrinas seductoras que tratan de neutralizar el carácter moral del evangelio, y en las que se observan tendencias al libertinaje y al antinomismo. Véase también Scott y, por de pronto, Bisping.

Διὰ ταῦτα se refiere a los pecados antes mencionados. El hecho de que la ira de Dios venga a causa de esos pecados sobre los «hijos de desobediencia», es decir, sobre los gentiles, 2,2, los cuales —como el hombre caído en general— son «hijos de ira», 2,3, no significa sólo una futura manifestación de la ira de Dios sobre ellos en el juicio, como en Rom 2,5; 5,9; 9,22; 1 Tes 5,9, sino una confrontación ya presente con esa ira, como en Rom 1,18ss; 3,5; 13,4.5; 1 Tes 2,16; Col 3,6. El recuerdo de esa ira de Dios, la cual se manifiesta ya desde ahora en los castigos que esos vicios acarrean, no permite más que un comportamiento: no volver a recaer en esos vicios, ni volver a ser como los gentiles. Esta es la mejor manera de entender la fórmula final en el v. 7, la cual constituye al mismo tiempo la preparación para las reflexiones que vienen a continuación o bien es fundamentada por ellas. Αὐτῷ es, probablemente, masculino. Συμμέτοχοι αὐτῶν[170] significa que no hay que tener comunión con los gentiles, véase 3,6[171], no que no hay que tomar parte en las cosas que hacen los gentiles[172].

Esta comunión queda excluida no sólo por lo que se ha dicho hasta ahora, sino también por el hecho de que los cristianos no son ya gentiles, sino que han llegado a ser algo completamente distinto. No sólo el temor a quedar excluidos del reino de Cristo y de Dios y de la ira de Dios que vendrá sobre ellos, puede y debe hacer que los cristianos se abstengan de tener comunión con los gentiles participando en sus vicios, sino que también debe hacerlo el hecho de que ellos, como cristianos, no tienen ya nada que ver con su origen esencial, que eran las tinieblas, de las que ellos procedían y cuyas obras son los vicios que acaban de mencionarse, sino que han aceptado un nuevo ser. Ellos no *son* ya tinieblas, esas tinieblas que fueron como gentiles, sino que ahora *son* luz.

Los enunciados de esta nueva fundamentación del llamamiento dirigido por el apóstol a los cristianos, están tomados de conceptos cristianos tradicionales. Sin embargo, su formulación está muy bien pensada, y por tanto debe interpretarse con precisión. En primer lugar se habla del ser de los cristianos: ellos, en otro tiempo, eran tinieblas;

170. Construcción perifrástica como en 2 Cor 6,14: μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις, véase 5,1; Flp 2,8; 3,17; Col 1,18; 3,15; (Gál 1,23); Heb 4,2; 5,12 y con frecuencia.

171. Así, Teodoreto, Bisping, Vilmar, von Soden, Westcott, Scott, Huby, Dibelius. Véase también *1 Henoc* 91, 4: «No os acerquéis a la justicia con corazón disonante y no os hagáis compañeros de los que tienen corazón disonante»...; 97,4: «No os irá a vosotros igual que a aquellos, a vosotros contra los que existen aquellas palabras como testimonio: os habéis hecho compañeros de los pecadores»; 104,6: «No os hagáis igual que ellos» (a saber, los pecadores) y no tengáis comunión con ellos, sino manteneos alejados de sus actos de violencia. Porque tenéis que ser compañeros de la milicia celestial.

172. Así, Hofmann, Oltramare, Wohlenberg, Haupt y otros.

ahora son luz en el Señor. Por consiguiente, no sólo se dice: los cristianos proceden de la luz, pertenecen a la luz, se hallan en la luz y son obra de la luz, sino que se dice: los cristianos son luz. Esta afirmación tiene semejanza en su forma con afirmaciones que leemos en Mt 4,16 (Is 49,1); Lc 2,32; Hech 13,47 (Is 42,6; 49,6); Rom 2,19, y sobre todo con las fórmulas juánicas en que se dice que Jesús es la «luz»: Jn 1,5; 1,7s.9; 8,12; 9,5; 12,35.46; 1 Jn 1,5; 2,8. De todos modos, está claro por todo lo que se ha dicho que los cristianos son luz no sólo porque el que está en la luz se halla iluminado, véase 1,18; Heb 6,4; 10,32, sino también porque es luminaria. Ellos, los cristianos, son ahora luz en el sentido de que difunden luz luminosa o de que iluminan[173]. No lo son en sí mismos, sino «en el Señor». También ἐν κυρίῳ tiene sentido preciso como en 1,15; 2,21s; 4,1, etc. Se es luz iluminadora, y se es en la dimensión del Señor, en la cual entraron los bautizados y en la que ellos se encuentran ahora, como vemos por Col 1,12s. Véase el ἐν ᾧ que se repite incansablemente en nuestra carta. El que los cristianos sean luz tiene su presupuesto en que ellos están «en el Señor». Ese estar es un ser «en el Señor». No es «ser-en-el-mundo» o «ser-en-sí». Ahora bien, si los cristianos son luz en el Señor, entonces deben vivir también como «hijos de la luz», v. 8b. A propósito de τέκνα φωτός véase τέκνα ὀργῆς, 2,3; υἱοὶ φωτός o ἡμέρας, 1 Tes 5,5; Jn 12,36; Lc 16,8; (véase οἱ υἱοὶ τῆς ἀπειθείας 2,2); τέκνα σοφίας, Lc 7, 35 y otros pasajes por el estilo; 1 Pe 1,14; 2 Pe 2,14[174]. El hecho de ser luz se muestra en la conducta de quienes se deben a la luz y viven de ella. El hecho de ser luz se conserva y se demuestra en que se vive de ella, como de luz recibida. Esta existencia que conserva la luz y que da pruebas de ser luz se concreta en el «fruto de la luz», en ese fruto en el que la luz se da como don por medio de los que la conservan y la demuestran en su existencia luminosa. Como tal fruto se mencionan aquí tres cosas, en cierta

173. Véase Tomás de Aquino *sub loco: sed notandum est, quod indeterminate non dicit tenebrosi, sed tenebrae, quia sicut quilibet videtur esse, quod principaliter est in eo, sicut tota civitas videtur esse rex, et quod rex facit, civitas dicitur facere: ita, quando peccatum regnat in homine, tunc totus homo dicitur peccatum et tenebrae... Non dicuntur lux per essentiam, sed per participationem.* Polémicamente, el enunciado de nuestro pasaje significa lo siguiente, según Estius: *notandus est hic locus adversus imputatores, pro iustitia inhaerente. Nam quomodo lux, in quibus verum iustitiae lumen non inest? Id vero tale esset, ac si quis aerem tenebrosum imputatione vocet lucidum.*

174. Véase *1 Henoc* 93,2: «Hijos de justicia»; 101,1: «Hijos del cielo»; 105,2: «Hijos de la verdad»; 100,6: «Hijos de la tierra»; *Jubil.* 15,26: «Hijos de la corrupción»; *CD* 8,12; 16,7. Los hijos de la luz בני אור y los hijos de las tinieblas בני חשך desempeñan un gran papel en los textos de Qumrán. Véase Fr. Nötscher, *Zur theologischen Terminologie der Qumrāntexte*, 1956, 97-99. Sobre el conjunto de la cuestión, véase P. Dacquino, *Filii Lucis in Eph 5,8-14:* VD 36 (1958) 221-224.

reducción: 1) πᾶσα ἀγαθωσύνη, toda clase de bondad, todo lo que es bueno, véase Rom 15,14; Gál 5,22; 2 Tes 1,11; *Bern*. 2,9, y también LXX 2 Crón 24,16; Sal 51,5; *2 Esd* 19,25.35. Lo opuesto a ἀγαθωσύνη es κακία, véase 4,31; 2) «justicia» o «lo que es justo» en el sentido de 4,24; 6,14; Rom 4,13; 6,13.16.18s, etc.; 3) «verdad» o «lo que es verdadero», véase 4,15.21.24; 6,14. Ser bueno, justo y verdadero es el don de la luz: lo que los cristianos llegaron a ser en el bautismo, y que ellos ahora conservan y demuestran en una conducta que vive de la luz. La luz que ellos son en el Señor, ya que viven como «hijos del Señor», hace que ellos produzcan el fruto iluminado en sí mismo y luminoso para otros, de la bondad, la justicia y la verdad. Claro está que semejante conducta como hijos de la luz, que produce el fruto de la luz, incluye un constante examinar y decidir, como san Pablo añade en el v. 10. Δοκιμάζειν puede significar tanto lo uno como lo otro, o las dos cosas a la vez, como aquí y tal vez en Rom 1,28; 12,2; 1 Cor 3,13, y seguramente también en 1 Cor 16,3; Rom 14,22; 2 Cor 8,22; *Did*. 11,11; *IgnSmyrn*. 8,2. Hay que procurar aprender, es decir, hay que examinar y decidir qué es lo εὐάρεστον τῷ κυρίῳ. A propósito de esta expresión, véase Sab 4,10; *Test. XII Dan*. 1,3; Rom 12,1; 14,18; 2 Cor 5,9; Flp 4,18; *1 Clem*. 49,5; *IgnSmyrn*. 8,2; *P. Herm*. s. 5,3,2; y asimismo Col 3,20: εὐάρεστον... ἐν κυρίῳ, y Heb 13,21; *1 Clem*. 21,1; 60,2; 61,2: εὐάρεστον ἐνώπιον θεοῦ. Al entregarse a examinar y decidir qué es lo agradable a Dios, los cristianos eligen y se deciden en favor de la luz de la que viven (y la luz que ellos son), y de tal forma que en lo bueno, justo y verdadero que ellos hacen, difunden la luz.

Pero la exhortación del apóstol tiene mayor alcance todavía. El hecho de que los cristianos sean luz tiene, según san Pablo, más consecuencias todavía. Estas se expresan con las palabras del v. 11b: μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε. Ahora bien, a esta exhortación positiva la precede y la envuelve, como quien dice, otra exhortación negativa, v. 11a, que con un καί reanuda la exhortación del v. 8 y muestra lo que a ella se opone. Por tanto, el v. 11a tiene, como es frecuente en Pablo, una relación hacia adelante y una relación hacia detrás. La conducta luminosa e iluminadora de los hijos de la luz prohíbe, como es lógico, que se tome parte y que se tenga parte en las «obras» infructuosas de las tinieblas. También las tinieblas, que ellos fueron en otro tiempo, y que los gentiles siguen siendo ahora, tienen sus repercusiones concretas, muy de acuerdo con lo que ellas son: tinieblas. Sólo que a esas repercusiones no se las llama «frutos» sino «obras», lo mismo que en Gál 5,19 se habla de las «obras de la carne», y en 5,22, del «fruto del Espíritu». Véase Rom 13,12s. Los ἔργα, en nuestro pasaje (y esto demuestra la elección consciente que se hace

de las palabras), se llegan a denominar expresamente ἄκαρπα[175]. Las tinieblas producen, sí, obras, pero no frutos, más exactamente: las tinieblas producen obras infructuosas. No son capaces de crear nada, de dar nada. Hacen obras, pero estériles, infructuosas. Porque los resultados de las tinieblas son de su misma índole, y no hacen más que fomentar lo que son: tinieblas. Lo que nace de las tinieblas, engendra y difunde sólo tinieblas, es decir, cosas que son nada. De ellas deben mantenerse alejados los que son luz. Pero deben hacer más todavía. Muy alejados de las obras de las tinieblas, deben hacer —«más bien», «además», «todavía»— lo que corresponde a la luz que ellos son: deben «denunciarlas». La expresión μᾶλλον δὲ καί indica que la exigencia de ἐλέγχειν va más allá de la simple oposición a συγκοινωνεῖν[176] τοῖς ἔργοις... τοῦ σκότους, que correspondería más o menos a un ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖν. Se exigen también otras cosas distintas. Lo indicará ἐλέγχετε. Ἐλέγχειν[177], que en el lenguaje de fuera del nuevo testamento no tiene significación uniforme, significa aquí lo que podemos deducir principalmente del revelador pasaje de 1 Cor 14,24s, a saber, en primer lugar, investigar y examinar (ἀνακρίνειν); en segundo lugar, sacar a la luz pública lo que se ha averiguado de esta manera (τὰ κρυπτὰ... φανερὰ γίνεται), y en tercer lugar, «declarar» algo en el sentido de 1 Cor 14,25b, es decir, convencer de que hay que reconocer a Dios, o «convertir». Y, así, este concepto, con mayor o menor acentuación de uno o de otro de sus elementos, aparece también en Jn 8,46; 16,8; 1 Tim 5,20; 2 Tim 4,2; Tit 1,9.13; 2,15; Sant 2,9; Jds 15; Ap 3,19. Este «denunciar» no se realiza únicamente por medio de la palabra, aunque ésta desempeñe un papel decisivo, como vemos por los pasajes antes citados y también por nuestro contexto. Precisamente este papel de la palabra queda indicado también indirectamente por medio de las razones que se dan a continuación, para fundamentar la exhortación al ἐλέγχειν. El versículo 12 debe entenderse, seguramente, en sentido concesivo. «¡Denunciad!, porque las cosas que ellos (los gentiles) hacen en secreto —quizás san Pablo alude a las prácticas libertinas de algunos cultos mistéricos de la gnosis[178]— hasta[179] mencionarlas es vergonzoso». Mas todas las cosas, cuando son puestas en evidencia por medio de la luz, se hacen manifiestas (en el sentido de que se deja a alguien conven-

175. Wohlenberg propone leer con pc min. ἀκαθάρτοις. Algunos minúsculos ἀτάκτοις.

176. A propósito de συγκοινωνεῖν véase Flp 4,14; Ap 18,4; *Did*. 4,8; (2 Cor 6,14).

177. Véase ThWB II, 470-474 (Büchsel).

178. Holzhausen y Bisping piensan si Pablo se referirá a la πορνεία en los misterios.

179. El καί intensivo = «aunque sólo sea», es frecuente en asociación con λέγειν. Véase Haupt, 200, nota 2.

cido); pues todo lo que es manifiesto (en el sentido de todo lo que se hace patente) es luz. Por consiguiente, el ἐλέγχειν se diferencia del simple λέγειν. Y se diferencia precisamente porque en esta acción de denunciar y convencer que los cristianos deben realizar con respecto a los gentiles, acontece un ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦσθαι. Por muy sentenciosamente que estén formulados los versículos 13 y 14a, su sentido no es nada vago y debe entenderse por el contexto concreto de nuestras exposiciones. Entonces, a la vista de ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦσθαι, habrá que preguntarse si el φῶς, para san Pablo, no es ya —involuntariamente— Cristo, ya que su nombre aparece expresamente en la cita del v. 14b. Esto no excluye las afirmaciones que se han hecho hasta ahora acerca del φῶς que son los cristianos y del que ellos viven. Ahora bien, φανεροῦν tiene que tener un sentido que concuerde tanto con el significado de ἐλέγχειν como con el fundamento que se da en el v. 14a y en el v. 13. Para decirlo con otras palabras: φανεροῦν no tiene que significar únicamente «sacar a relucir» o «sacar a la luz del día», sino también: hacer que sea manifiesto. Pues el v. 14a no sólo significa: todo lo que se saca a la luz, entra en la luz o se hace patente —lo cual sería una explicación curiosamente superflua y que no fundamenta el v. 13 ni la exhortación a ἐλέγχειν—, sino que lo que significa y quiere decir es: todo lo que φανεροῦται, *es* luz. Pero esto tiene sentido únicamente, cuando podemos traducir así: todo lo que es manifiesto (en el sentido de: llega a manifestarse) es luz. Tal vez este término ha adquirido aquí esta significación preñada de sentido por el concepto escatológico de φανεροῦν en el sentido de φανεροῦν ἐν δόξῃ, Col 3,4, véase 1 Jn 3,2. Desde luego, en el fondo, lo que se quiere decir en general es que aquella acción de descubrir, a la que se exhorta a los cristianos, y en la que se colma su condición de ser luz, se convierte en «revelación» de los gentiles en sentido radical. No ocurre tan sólo que salgan a la luz sus «obras» de tinieblas y ellos mismos, por el ἐλέγχειν de los cristianos, sino que los gentiles mismos son convencidos y conducidos a la luz, de forma que ellos sean luz. Ellos se hacen «manifiestos» en la medida en que, penetrados por el poder de la luz, son transformados por ella y, de esta manera, iluminados en lo más íntimo, son luz iluminadora.

Puesto que esto sucede cuando uno se hace cristiano, y puesto que de eso se trata en el ἐλέγχειν, el cual muestra finalmente que los cristianos son luz, a los neófitos se les proclama en el bautismo que Cristo brilla sobre ellos como luz, cuando se alzan del sueño de muerte que dormían en el mundo. El διὸ λέγει, que ya en 4,8 se utilizó para introducir una cita, véase Sant 4,6, mientras que san

Pablo dice καθὼς γέγραπται, 1 Cor 2,9, etc.[180], se refiere seguramente a lo que precede, y tiene sentido general y no del todo claro. Introduce una cita cuyo origen es oscuro. En todo caso, no es una combinación de diversos pasajes del antiguo testamento, por ejemplo Is 60,1s; 26,19.21 y 51,17, como supuso ya Hipólito, *De Antichr.* 65 (Bonwetsch, 45); *In Dan* IV, 56,4 (Bonwetsch, 328)[181] y tampoco es una combinación de *4 Esd* 10,35s y 55, como piensa Hilgenfeld. Pues prescindiendo de que la forma de la sentencia muestra en los dos primeros versos un contexto original, la idea expresada en ella no puede ser resultante de las combinaciones indicadas. Y, así, desde muy pronto se consideró estos versos como cita apócrifa, tomada tal vez de un *Apocalipsis de Elías* o de un *Apocalipsis de Henoc* (Epif. *Haer.* 42,12,3 [Holl II, 179s] G: *ex secreto Henochi*) o como Eutalio y otros, que creían que estaban tomados de un *Apocryphon Jeremiae*. Pero, aun en esta hipótesis, habrá que decir con san Jerónimo: *ego... omnes editiones veterum scripturarum ipsaque Hebraeorum volumina diligenter eventilans numquam hoc scriptum inveni*. Y por este motivo, varios padres de la Iglesia, entre ellos Severiano de Gabala[182], pensaron con Teodoreto que se trataba de un himno cristiano antiguo. Se adhirieron a esta opinión una serie de exegetas más modernos, aunque en parte con la modificación de que se trataba de un himno bautismal[183]. En el estado actual de las cosas, ésta es la opinión más probable, tanto más que Clem. Alej. *Protr.* IX, 84,2 (Stählin, 63,17ss), que cita estas frases, presenta quizás una continuación primitiva de las mismas.

En cuanto a su forma, el v. 14b representa una estrofa de tres versos con «homoioteleuton». Típicamente semítica es la anteposición de los conceptos verbales[184]. Naturalmente, es difícil decir si el tercer verso fue transformado parenéticamente por parte cristiana. Sin embargo, habrá que estar de acuerdo con Peterson, cuando afirma que 5,14 es más bien una sentencia del culto que un himno[185]. Por su contenido debe considerarse como llamamiento para despertar y avivar el ánimo, como otros que conocemos. Un llamamiento parecido es el

180. Pero véase también Rom 15,10; 2 Cor 6,2; Gál 3,16.
181. También Tomás de Aquino, Brenz, Estius, Hofmann, Bisping.
182. Véase Staab, *Pauluskommentare*, 311.
183. Así, Klöpper, von Soden, Wohlenberg, Abbot, Ewald, Scott, Huby, Dibelius, Masson, J. Dölger, *Sol salutis*², 364ss, Lundberg, *loc. cit.*, 172-178; W. L. Knox, 198ss. Como una palabra de Cristo entiende A. Resch el texto de Ef 5,14: A. Resch, *Agrapha:* TU V (1889), 32ss; 224ss; 289ss.
184. Véase E. Norden, *Agnoston Theos*, 1913, 257s; (204ss).
185. Véase E. Peterson, 133.

que lanzan los «mýstai» en las *Ranas* de Aristófanes, 340ss: ἔγειρε· φλογέας λαμπάδας ἐν χερσὶ γὰρ ἥκει, Ἴακχ', ὦ Ιακχε, νυκτέρου τελετῆς, φωσφόρος ἀστήρ, o el clamor que se lanza a los «mýstai», según vemos en Firm. Mat. *De errore prof. rel.* 22,1 (Ziegler): θαρρεῖτε, μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου. ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία, clamor que, como nuestra sentencia cultural, es al mismo tiempo exhortación y promesa. En un antiguo escrito alquimista[186] se dice: ἔγειραι ἐξ Ἅιδου καὶ ἀνάστηθι ἐκ τοῦ τάφου καὶ ἐξεγέρθητι ἐκ τοῦ σκότους. Véase, además, los *Hechos de Tomás* 110 (Bonnet, 221,21ss): ἀνάστηθι καὶ ἀνάνηφον ἐξ ὕπνου... καὶ ὑπομνήσθητι υἱὸς βασιλέων ὑπάρχων, y también la *Oda de Salomón* 8,3ss, cuya terminología nos recuerda también por otras cosas el bautismo y la Carta a los efesios: «Levantaos y permaneced firmes, vosotros que a veces os postráis...! Los que erais menospreciados, ¡alzaos ahora, porque se ha levantado vuestra justicia! Porque la diestra del Señor está con vosotros, y él es vuestro auxiliador»; *Corp. Herm.* I, 27: Ὦ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες τῇ ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ, νήφασθε, παύσασθε δὲ κραπαιλῶντες καὶ θελγόμενοι ὕμνῳ ἀλόγῳ, véase *Corp. Herm.* VII, 1; Filón, *Somn.* I, 164; II, 292, y finalmente un fragmento de una colección de himnos maniqueos, M 7 n.2: «Sacude la embriaguez, en la que estás adormilado, desperézate y ponte en pie. Salvación sobre ti desde el mundo del gozo, desde el cual fui enviado yo por tu causa»[187]. Nuestra sentencia de culto tiene relación con el bautismo, como vemos no sólo por nuestro contexto (v. 8), sino también por textos paralelos que muestran una terminología bautismal semejante. Recordemos, por ejemplo, la *Oda de Salomón* 15,1ss: «Así como el sol es gozo para cuantos anhelan la luz del día, así también el Señor es mi gozo. Porque él es mi sol, y sus rayos hicieron que me levantara, y su luz ahuyentó de mi rostro todas las tinieblas...». Véase, además, *Mand. Lit.* 186 (Lidzbarski): «¿Qué es mi día entre los días? *Un* día. ¿Qué es mi hora entre las horas? *Una* hora. ¿Qué es mi día entre los días? El día en que amaneció el esplendor (ἡ δόξα) del Mandā ḏ' Haiyē... En mi día alboreó sobre nosotros el esplendor del domingo y nos iluminó sobre las masas». Véase p. 192s. Véase, además, *Didasc. Siria* 21 (Achelis, 109s), donde se dice a los judeocristianos: «Vosotros, que habéis creído en él, habéis visto ahora la gran luz, Jesucristo». Y a los paganocristianos se les dice: «Vosotros habéis llegado ya a ser creyentes y os habéis bautizado en él, y ha amanecido sobre vosotros una gran luz». Esta clase de lenguaje utiliza la continuación de nuestra sentencia

186. Véase R. Reizenstein, HMR, 64. 233s 314.
187. Véase R. Reizenstein, IEM, 3; H. Jonas, *Gnosis* I, 127ss; B. Noack, *Das Zitat in Eph 5,14:* StTh V (1952) 52-64.

cultural en Clem. Alej. *Protr.* IX, 84,2 (Stählin, 63): ὁ τῆς ἀναστάσεως ἥλιος, ὁ πρὸ ἑωσφόρου γεννώμενος, ὁ ζωὴν χαρισάμενος ἀκτῖσιν ἰδίαις[188].

Si la sentencia cultural de 5,14 debe referirse al bautismo, entonces dicho bautismo, que es entendido como un acontecimiento análogo a la τελετή, es —según lo entiende nuestra sentencia— el instante en que el que está profundamente dormido en el sueño del mundo se despierta, y el que había caído en el sueño de la muerte se levanta. Cuando se acerca el día, Rom 13,12, que puede llegar de manera repentina, 1 Tes 5,2, y que en todo caso se va acercando hora tras hora con su salvación crítica, Rom 13,11, los gentiles han sido despertados de su sueño de muerte, despertados a él por el bautismo, de forma que pertenecen a ese día, y no sólo viven en él sino que viven de él, 1 Tes 5,4.8, son sus «hijos», 5,5. Son hijos del día por ser «hijos de la luz», que amaneció sobre ellos en el bautismo, y que no es sino Cristo mismo, por quien están iluminados los que han recibido la «iluminación», como se llama el bautismo, Heb 6,4; 10,32; Just. *Apol.* I, 61; *Dial.* 122; Véase *Hechos de Tomás* 132 (Bonnet, 239, 10s). Como personas que despiertan y resucitan, se alzan los bautizados para recibir la luz del día, que es Cristo, de forma que él es su luz que los ilumina y que les hace luminosos. Claro que se alzan a esa luz en la medida en que están y permanecen en él, y por consiguiente, no se entregan ya al embotamiento del sueño de muerte que es el mundo, sino que, bien despiertos y con vitalidad, se orientan hacia el día y hacia su manifestación definitiva y abierta, Rom 13,11.13s; 1 Tes 5,2ss.6ss. Así deben entenderse quizás las conexiones íntimas de lo indicado en el v. 14 con el lenguaje del culto[189].

188. Véase también Melito fr. VIII, 4 (Goodsp., 311): Εἰ δὲ ὁ ἥλιος σὺν ἄστροις καὶ σελήνῃ λούεται ἐν ὠκεανῷ, διὰ τί ὁ Χριστὸς ἐν Ἰορδάνῃ οὐ λούεται, βασιλεὺς οὐρανῶν, καὶ κτίσεως ἡγεμών, ἥλιος ἀνατολῆς, ὃς καὶ τοῖς ἐν ἅδου νεκροῖς ἐφάνη καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ βροτοῖς, καὶ μόνος ἥλιος οὗτος ἀνέτειλεν ἀπ' οὐρανοῦ. Id. *De pass.* 13,24ss (Bonner, 143): οὐκ ᾔδεις, ὦ Ἰσραήλ, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ πρωτότοκος τοῦ θεοῦ, ὁ πρὸ ἑωσφόρου γεννηθείς, ὁ τὸ φῶς ἐπαναστήσας, ὁ τὴν ἡμέραν λαμπρύνας, ὁ τὸ σκότος διανείμας, ὁ τὴν πρώτην βαλβῖδα πήξας, ὁ κρεμάσας τὴν γῆν, ὁ σβέσας ἄβυσσον, ὁ ἐκτείνας τὸ στερέωμα, ὁ κοσμήσας τὸν κόσμαον. Véase también las palabras tomadas de un sermón de Pascua de Hipólito (PG LIX, 735, atribuido al Crisóstomo): ὁ πρὸ ἑωσφόρου γεννηθείς, ἀθάνατος καὶ πολύς, μέγας ἐπανθεῖ Χριστὸς τοῖς ὅλοις ὑπὲρ ἥλιον.
189. Es interesante también lo que dice Filón, *Abr.* 70 sobre Abraham, cuando se despierta del paganismo: ταύτῃ τοι τῇ δόξῃ συντραφεὶς καὶ χαλδαΐσας μακρόν τινα χρόνον, ὥσπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διοίξας τὸ τῆς φυχῆς ὄμμα καὶ καθαρὰν αὐγὴν ἀντὶ σκότους βαθέος βλέπειν ἀρξάμενος ἠκολούθησε τῷ φέγγει καὶ κατεῖδεν, ὃ μὴ πρότερον ἐθεάσατο, τοῦ κόσμου τινὰ ἡνίοχον καὶ κυβερνήτην ἐφεστῶτα καὶ σωτηρίως εὐθύνοντα τὸ οἰχεῖον ἔργον... A propósito de ἐπιφαύσκω —de φαύσκω, forma secundaria de φώσκω: Winer, 85. Véase Dio Cass. IX, 12,8; *Hechos de Tomás*

II.5: *5,15-20 La embriaguez en el Espíritu*

15. Mirad, pues, con diligencia, cómo andáis, no como necios,
16. sino como sabios. / Aprovechad bien el tiempo, porque los
17. días son malos. / Por tanto, no seáis insensatos, sino en-
18. tended cuál es la voluntad del Señor. / Y no os embriaguéis
con vino —en lo cual hay disolución—, sino llenaos del
19. Espíritu. / Hablaos unos a otros con salmos, himnos y
cánticos espirituales y alabad al Señor con vuestro cora-
20. zón; / dad siempre gracias por todas las cosas al Dios y
Padre, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo.

Con el v. 15 comienza una nueva sección, una sección que mira hacia adelante y que, como vemos por la transición, apenas marcada, del v. 20 al v. 21, sirve de introducción en cierto sentido a la llamada «tabla de deberes domésticos» (5,21-6,9). Se trata de reflexiones de índole especial que se hallan entre las exhortaciones particulares que se han hecho hasta ahora y la tabla de deberes domésticos, que viene luego. El peso de esta sección descansa en la invitación a familiarizarse con la voluntad del Señor. Al mismo tiempo se indica el camino para lograrlo, a saber, en las asambleas de culto de la comunidad. A la exhortación positiva del v. 17b, explicada en los versículos 18-20, se orientan ya las afirmaciones que se hacen en los versículos 15s.17a[190], de forma que hay que comprenderlos en sus detalles.

El v. 15 saca la conclusión de lo que se ha dicho hasta ahora. El οὖν se refiere al bautismo evocado por la cita del v. 14 o a lo que aconteció en el bautismo: las personas a quienes ahora se escribe, llegaron a ser luz en el Señor. Precisamente, el hecho de que los cristianos sean luz exige de ellos que reflexionen con diligencia sobre cuál es y cuál debe ser su vida. En efecto, la luz que ellos son se halla en constante peligro de debilitarse y perder su penetrante claridad y su poder iluminador, si es que no llega a extinguirse por completo. Está amenazada desde dentro, desde ellos mismos, desde su «carne» que se apega al pasado, y desde el exterior, por el superpoder seductor

34 (p. 151,11); Job 25,5; 31,26; 41,10 LXX del día; Orph. hymn. 50,9 de Baco: θνητοῖς η ἀθανάτοις ἐπιφαύσκων. Sobre los antecedentes lingüísticos generales, véase también Test. XII Lev. 18,1ss; Jud. 24,1; Seb. 9,8; véase también Ign. Ef. 19,2; a propósito de ello, Schlier, *Relig. Unters.*, 28ss. Sobre las variantes ἐπιφαύσεις τοῦ Χριστοῦ y ἐπιφαύσει σοι ὁ Χαριστός en D* e Ambrstr Vict Aug véase Haupt, p. 202, nota 3. Sobre todo el conjunto, véase también J. Schmitt, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, 1949, 87-89.

190. Por consiguiente, no se trata aquí de una exhortación general que pone fin a todo, y que abarca toda la vida del cristiano, como piensa Haupt.

y apremiante del mundo y de sus poderes. Esto exige βλέπειν, un mirar bien y prever, un tener cuidado y reflexionar y examinar atentamente. Véase 1 Cor 3,10; 8,9; 10,12; Gál 5,15; Col 2,8; también Mc 13,5.9.23. Exige un ἀκριβῶς βλέπειν[191], un mirar con cuidado o diligencia, lo que, por la realidad misma de las cosas, exige un examen constante de sí mismo. Pero el apóstol, en nuestro contexto, no reflexiona sobre este examen. Sino que a él lo que le interesa es hacer que los lectores vean con claridad cómo debe ser la conducta que ellos observen. Ellos, a quienes se les dio a conocer el misterio de la voluntad de Dios y, de esta manera, se les concedió sabiduría y entendimiento, 1,8, véase Col 1,9; ellos, para quienes el apóstol pide el espíritu de sabiduría, 1,17, porque ésta puede ahondarse constantemente: ellos deben atender ahora diligentemente a que esa sabiduría se exprese también en su modo de vivir. Serían ἄσοφοι[192], claro está, si siguieran viviendo como gentiles, y por tanto no tuviesen en cuenta el don de la sabiduría recibido. Son sabios, si viven conforme a su corazón iluminado por la sabiduría, y de esta manera «aprovechan bien el tiempo» en estos días que «son malos». Fijémonos en lo paradójico de estas palabras del apóstol: los días son malos. Por eso, hay que hacer el mejor uso posible del tiempo. La oración introducida por ὅτι se refiere en primer lugar a toda la exhortación a caminar sabiamente y la encarece. Pero, como esta conducta —este caminar— consiste en hacer el mejor uso posible del tiempo, san Pablo les exhorta también encarecidamente a hacerlo. Las ἡμέραι πονηραί son los días del αἰὼν ὁ ἐνεστὼς ὁ πονηρός, Gál 1,4, de los que Cristo quiere salvarnos. Son días «malos», como las ἐσχάται ἡμέραι llenas ya de tribulaciones y tentaciones, véase según convicción de la tradición judía, de las que se habla en 2 Tim 3,1; Sant 5,3; 2 Pe 3,3; Mt 24, 19ss par.; *Test. XII Zab.* 9,5ss; *Test. XII Dan.* 5,4,etc., días de los que también habla repetidas veces la *Epístola de Bernabé*[193]. Con ellos comenzará la ἐνεστῶσα ἀνάγκη de 1 Cor 7,26. Para poder superarla, hace falta sabiduría real y concreta. Tal sabiduría se demuestra, ha-

191. 'Ακριβῶς se encuentra a menudo, con este sentido, acompañando a verbos de ver, oír, percibir, decir, etc. Véase 1 Tes 5,2; Hech 18,25s; 23,15.20; 24,22 etc. Por eso, nosotros con B 33 Orig bo, con Nestle y la mayoría de los comentaristas modernos, von Soden, Westcott, Belser, Ewald, Dillersberger, Dibelius, Scott, Huby, Staab, Masson y otros, leemos βλέπετε ἀκριβῶς contra A D G pl lat vg syr, Vogels, Ambrosiaster, Tomás de Aquino, Bisping, Vilmar y otros: βλέπετε οὖν πῶς ἀκριβῶς περιπατεῖτε.

192. Aparece únicamente aquí en todo el nuevo testamento. Lleva μή, porque la negación depende de βλέπετε.

193. Véase *Bern.* 2,1: Ἡμερῶν οὖν οὐσῶν πονηρῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργοῦντος ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν, ὀφείλομεν ἑαυτοῖς προσέχοντες ἐκζητεῖν τὰ δικαιώματα κυρίου. 8,6: ... ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ (*scil.* Ἰησοῦ) ἡμέραι ἔσονται πονηραὶ καὶ ῥυπαραί, ἐν αἷς ἡμεῖς σωθησόμεθα. Véase 4,9; 15,5; 18,2.

ciendo buen uso del «kairós». Por ὁ καιρός se entiende, naturalmente, ese tiempo de los «últimos días», ese tiempo en el que viven los cristianos. Pero está contemplado desde un punto de vista distinto del que es esencial en el concepto de los «días malos». En efecto, los «días malos» no lo son en sí mismos, sino por la actuación intensa del πονηρός o διάβολος, 6,16 y de los πνευματικὰ τῆς πονηρίας, 6,12[194]. Son «días malos» porque están dominados por el maligno y por poderes espirituales malignos. Esos días, «en sí mismos» (y esto quiere decir exactamente: por su origen y por su procedencia esencial), son precisamente días buenos. Porque, diciéndolo en general: son días en los que se obrará el bien en sentido particular. Ὁ καιρός significa 1) el tiempo del fin como tiempo de Dios, véase Gál 6,9; 2 Tes 2,6; 1 Tim 6,15; 1 Cor 4,5; 1 Pe 1,5; 5,6, que aparece ya en el tiempo actual, 1 Cor 7,29; véase 1 Tim 2,6; 2 Tim 4,3; Tit 1,3; 2) ese tiempo como tiempo de decisión, Rom 13,11, y con ello también 3) el καιρὸς εὐπρόσδεκτος de 2 Cor 6,2, que se ha concentrado en la oferta de la reconciliación acaecida en Cristo y que se revela siempre en el evangelio. Los «días malos», y con anterioridad a que lo sean, son también el tiempo en que los cristianos, que se hallan a la luz del día que se acerca, que le pertenecen, y que están iluminados por su luz, son capaces de conservar ese tiempo de luz, y lo hacen decidiéndose en favor de la esencia de ese tiempo, es decir, se deciden en favor de la luz de ese tiempo. En consecuencia, ser sabios y «aprovechar bien» el tiempo[195] significa: en medio de los días dominados por el maligno, aprovechar de tal modo el tiempo, que éste, que de por sí es el tiempo de la decisión decidido por Dios, aparezca también como tal, y por tanto como el tiempo bueno y salvador. Aprovechar bien el tiempo («redimir el tiempo») significa hacer buen uso de él y valorarlo en lo que es: la situación propicia para la salvación, que Dios nos ofrece en el evangelio. Hacerlo así significa ser existencialmente «sabio». Por tanto, podría traducirse así la exhortación con que san Pablo comienza otra vez en el v. 15s: poned mucho empeño en comprender y hacer buen uso del tiempo en estos días del fin dominados por el maligno, de ese tiempo que —en el fondo— es el tiempo de decisión que Dios os ha preparado para vuestra salvación, y que por tanto es también el tiempo de la esperanza.

194. Véase Mc 16,14 W (Freer-Logion): ὁ αἰὼν οὗτος... ὑπὸ τὸν σατανᾶν ἐστιν. El καιρὸς πονηρός Eclo 51,11 LXX no tiene que ver directamente con ello.

195. Ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν no significa aquí ni en Col 4,5, lo mismo que en Dan LXX y Θ 2,8 καιρον ἐξαγοράζειν, ganar tiempo, sino aprovechar bien el tiempo, lo cual corresponde al sentido que otras veces tiene ἐξαγοράζειν (Polib. 3,42,2; Plut. *Crass* 2,5); véase Plut. *Sert.* 6,6 (571a): καιρὸν ὠνεῖσθαι o Tit 9 (374a): τῷ καιρῷ χρῆσθαι. Véase Bauer *sub verbo*.

Ahora bien, ¿qué hace falta para todo eso? Lo que el apóstol menciona en el v. 17: entender incesantemente de nuevo cuál es la voluntad de Dios. El v. 17 corresponde al v. 15b. Los ἄσοφοι son los que, como ἄφρονες[196], no se ocupan de entender constantemente cuál es la voluntad de Dios. Viven como σοφοί los que se preocupan incansantemente por llegar a entender[197] la voluntad de Dios. Porque ésta no se entiende nunca de una vez para siempre. En todo ello, τὸ θέλημα τοῦ κυρίου, véase 6,6 significa lo mismo que lo εὐάρεστον τῷ κυρίῳ véase Col 1,9; 4,12; 1 Tes 4,3, es decir, con Rom 12,2, «lo bueno, lo agradable y lo perfecto» en cualquier situación[198]. Ahora bien, esta voluntad de Dios, que es la forma correspondiente en cada caso de la única voluntad imperante de Dios, representa tan sólo la exigencia muy desarrollada de aquella voluntad salvífica que en nuestra carta se menciona en 1,5.9.11. El aprovechar al máximo el tiempo de la esperanza, en medio de los días malos del fin, exige un constante esfuerzo por entender las exigencias concretas que en la correspondiente situación nos formula la voluntad salvífica de Dios, cumplida en Cristo para nosotros y en nosotros. La vida del sabio (en sentido cristiano) necesita constantemente que se entiendan sabiamente las instrucciones que se derivan de la voluntad de Dios que obra toda salvación y que quiere también cosas de los cristianos.

Pero ¿por qué camino llegará el cristiano a entender esta voluntad? La respuesta a esta pregunta la da san Pablo en los versículos 18-20. Por consiguiente, estas frases —a pesar del καί— no constituyen una segunda exhortación junto a la del v. 17 ó v. 15s, sino que explican esa única exhortación total, por cuanto exponen de qué manera se adquiere la necesaria inteligencia y sabiduría. La indicación decisiva es la que se da en el v. 18b: πληροῦσθε ἐν πνεύματι. A esta indicación están subordinados la advertencia que se hace en el v. 18a y que recuerda una asamblea concreta de la comunidad, como los tres participios coordinados entre sí que explican el πληροῦσθε.

La advertencia que se hace en el v. 18a, «y no os embriaguéis con vino», resulta al principio un poco sorprendenter. Tal vez se formuló como un eco de Prov 23,31 LXX, véase también *Test. XII Jud.* 14,1; (14-16); *Test. XII Isa.* 7,2; Filón, *Ebr.* 136ss. Se trata de embriaguez del cuerpo, como vemos por la adición en la que ἐν ᾧ se refiere a

196. Ἄφρων es el inexperto, ignorante, que no comprende nada o apenas nada. Véase Rom 2,20; 1 Cor 15,36; 2 Cor 11,16.19; 12,6.11; 1 Pe 2,15. No se hace diferencia entre los ἄφρονες y los ἄσοφοι. Los conceptos se han gastado ya mucho con el uso.

197. Συνιέναι, que en san Pablo, además de en 2 Cor 10,12, aparece sólo en la cita, Rom 3,11; 15,21, significa aquí entender en el sentido de una inteligencia que conduce a la ἐπίγνωσις. Véase en Ef 3,4 σύνεσις, y principalmente en Col 1,9; 2,2.

198. Véase Estius, Beck, Klöpper, Haupt y otros.

οἴνῳ o a toda la oración. En la embriaguez hay «disolución», desenfreno[199]. A esta advertencia contra la embriaguez, contrapone el apóstol la exhortación siguiente: «sino llenaos del Espíritu». Πληροῦν se emplea aquí en el sentido corriente, como en Rom 1,29; 15,13.14. Ἐν πνεύματι no va en contra de esta significación. Pues, aun prescindiendo de que Col 4,12 v. 1. e *IgnSmirn*. intr. están construidos igualmente con ἐν, la antítesis con el v. 18a muestra claramente que el πνεῦμα es aquello de lo que tienen que llenarse los cristianos[200]. Aunque, en realidad, el llenarse del Espíritu es lo mismo que llenarse en el Espíritu. Porque el πνεῦμα es el poder de la presencia de Cristo, en cuyo ámbito penetra el cristiano, cuando se abre a él. El cristiano es acogido en la presencia de Cristo y en el poder de esa presencia, cuando le deja espacio en su interior. Pero también las frases que vienen a continuación nos indican que se trata de la exhortación a dejar que entre el Espíritu. Ahora bien, ¿cómo puede exhortar el apóstol a no embriagarse con vino, *sino* a llenarse del Espíritu? ¿Y cómo puede hacerlo así, para explicar la exhortación a entender cuál es la voluntad de Dios? Una referencia a la misma oposición en Hech 2 no da respuesta alguna a nuestra pregunta. Porque en Hech 2 se compara con mala intención la *sobria ebrietas* del *Pneûma* con la embriaguez por «dulce vino». Pero tampoco basta como explicación la referencia a la forma por la cual la antítesis haría que resaltara más claramente en nuestro pasaje la exhortación positiva. Pues, por muy en lo cierto que esté esta referencia, no dilucida —a pesar de todo— lo extraño de la oposición. El apóstol debió de tener presente una situación en la que eran posibles ambas cosas: el llenarse del Espíritu y el embriagarse con vino. Y esta situación se daba en las comunidades a las que él escribe, con ocasión de las reuniones de que nos habla también 1 Cor 11,12ss. Sería posible también esta situación en las reuniones que más tarde se denominó «ágapes»[201]. La decisión depende de la interpretación que se dé en el v. 20 a εὐχαριστοῦντες.

Los tres participios que siguen a los imperativos, en el v. 19s, indicarán más detalladamente cómo se realiza el πληροῦσθαι ἐν

199. A propósito de ἀσωτία véase Tit 1,6; 1 Pe 4,4; vg *luxuria*. Véase ThWB I, 504s (Förster). Véase también *Test. XII Jud* 14,1ss; 16,1ss.

200. No puede nada contra ello la referencia de Joüon, Rech. Sc. Rel. 26 (1936) 461, a la Peshitta, que exige «soyez pleins en l'esprit». Además, la antítesis pretendida por el apóstol no permite, aun prescindiendo de todo lo demás, que ἐν πνεύματι se refiera al siguiente λαλοῦντες, como pretenden Hofmann, Wohlenberg y otros.

201. Véase Tert. *Apol*. 39; Hipólito, *Trad. ap*. 47; Clem. Alej. *Paid*. II, 2,19ss, 40ss; *Strom*. VI, 90,1s etc. Así también, Holzhausen, Dillerberger, Huby, Staab, Nielen, *loc. cit*., 209. Scott hace referencia al «entusiasmo» del mundo antiguo, particularmente al de los misterios de Diónisos. Estius, con más razón, ve una alusión a los peligros de la gnosis simoniana.

πνεύματι[202]. En primer lugar, se llena uno del *Pneûma*, v. 19a, cuando tiene lugar un λαλεῖν ἑαυτοῖς con himnos de culto. Λαλεῖν ἑαυτοῖς no significa hablarse a sí mismo, como si se tratara de una conversación con uno mismo[203], sino de un hablarse unos a otros[204]. Claro está que la expresión, considerada en sí misma, podría significar también que cada uno se habla a sí mismo[205], como se recomienda —por ejemplo— al glosólala en 1 Cor 14,28, si en la asamblea no se halla ningún intérprete. La conversación interior se menciona también expresamente en el v. 19b[206]. Pero, además, una fórmula parecida, que se emplea en Col 3,16, muestra clarísimamente que se piensa en un hablarse unos a otros[207]. En nuestro pasaje, esto se realiza únicamente en una forma particular, a saber, «en salmos, himnos y cánticos espirituales». Es difícil decir a qué clase de cántico se refiere cada uno de los tres conceptos[208]. Tal vez nos encontramos con una manera de hablar puramente plerofórica. Los ψαλμοί son, con certeza, únicamente los salmos del antiguo testamento, que se mencionan también, por ejemplo, en Lc 20,42; 24,44; Hech 1,20; 13,33. Pero 1 Cor 14,55 y el uso de ψάλλειν, 1 Cor 14,15 (Sant 5,13) nos muestran que los salmos de la comunidad cristiana primitiva podían ser también cánticos cristianos de alabanza que brotaban espontáneamente. En los tiempos del nuevo testamento no se extinguió, ni mucho menos, la inspiración para componer salmos, como vemos por los salmos del judaísmo tardío que figuran en el antiguo testamento y por los llamados *Salmos de Salomón* y, recientemente, por los salmos (¿esenios?) de los textos del Qumrán. Ejemplos de salmos cristianos son Lc 1,46ss,67ss; 2,29ss. Pero, como también los salmos del antiguo testamento, por ejemplo, Sal 39,4 LXX; 2 Crón 7,6; 2 Mac 1,30; véase Mt 26,30; Mc 14,26, se denominan ὕμνοι, los himnos que se mencionan en nuestro pasaje

202. Véase Estius *sub loco: praecipit... Ephesiis Paulus, ut impleantur spiritu sancto, idque futurum docet, si pro lascivis et amatoriis cantionibus, quas in suis symposiis cantare solent ebriosi, recitent et canant inter se mutuo psalmos...*

203. Véase von Soden, Joüon, *loc. cit*.

204. El dativo es dativo de dirección.

205. Véase 1 Cor 14,2.3.6.28 etc., Winer § 31,4.

206. Véase Tomás de Aquino *sub loco: Est autem duplex locutio. Una exterior, hominis ad homines; alia interior, hominis ad seipsum*.

207. Véase Col 3,16: διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς, ὕμνοις... Véase también 3,13: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, véase Ef 4,32. Así también piensan Tomás de Aquino, Estius, Holzhausen, Bisping, Beck, Klöpper, Haupt, Westcott, Ewald, Huby, Staab, Masson. Véase también el informe de Filón sobre la asamblea de los terapeutas, informe que podemos considerar como trasfondo de nuestro pasaje, *Vit. cont*. 80. Véase Delling, *loc. cit*., 84 e *infra* 357, nota 302.

208. Véase J. Kroll, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandrien*, 1921, 4ss; W. Bauer, *Der Wortgottesdienst der ältesten Christen*, 1930, 21s; A. Hamman, *La Prière. Le Nouveau Testament*, 1959, 255.

apenas se diferenciarían de aquéllos. Con el término ὕμνος va asociada únicamente la idea de un solemne cántico de alabanza. Véase Is 42,10; 1 Mac 13,51; Jos. *Ant.* 7,305; 12,323; *Test. XII Gad* 7,2; *Or. Sib.* 3,306; 713; Hech 16,25; Heb 2,12 (Sal 22,23)[209]. Tenemos ejemplos de himnos cristianos de esta clase en Ap 4,11; 5,9s; 15,3-4; quizás también 1 Tim 3,16. Estos himnos, recogidos en los textos de las cartas y, en parte, comentados en ellas, los encontramos en Flp 2,5ss; Col 1,12ss; 1 Pe 2,22ss. Como el término ᾠδή se designa el cántico en general. Véase la ᾠδὴ Μωϋσέως, la ᾠδὴ τοῦ ἀρνίου y la ᾠδὴ καινή de Ap 5,9; 14,3; 15,3. El adjetivo πνευματική[210] caracteriza a este cántico como nacido a impulsos del Espíritu, y que contiene y transmite al Espíritu[211]. Esta adición es necesaria únicamente en el caso de ᾠδή, aunque en realidad se aplica a todas las categorías mencionadas de cánticos[212]. Como ejemplos de estas «odas» podemos aducir las llamadas «Odas de Salomón», las cuales acentúan ya —ellas mismas— en repetidas ocasiones que tienen su origen en el *Pneûma* y que poseen carácter pneumático, véase 6,1ss; 14,7s; 26,1ss. Por consiguiente, con todos esos cánticos proporcionados por el *Pneûma* y que suscitan el Espíritu, los cristianos deben llenarse «de Espíritu» en sus reuniones, y deben llegar a entender de esta manera cuál es la voluntad de Dios, haciéndose así lo suficientemente sabios para vivir una vida luminosa que esté en consonancia con estos tiempos de decisión.

Claro está que semejante λαλεῖν ἑαυτοῖς hace que actúe el Espíritu, pero únicamente cuando está sustentado por el ᾄδειν καὶ ψάλλειν τῇ καρδίᾳ... τῷ κυρίῳ, v. 19b. Apenas se puede establecer diferencia entre ᾄδειν y ψάλλειν[213]. Se designa así a la acción de cantar que es un recitar elevado[214]. Se acentúa que ese cantar tiene que hacerse

209. Véase también *1 Henoc* 39,9ss; *Apoc. de Abr.* 17s; *Vit. Ad. et Ev.* 37.

210. En el concepto de ψαλμός se halla incluida, evidentemente, para san Pablo, la nota de πνευματικός, véase 1 Cor 14,26. Y, así πνευματικός corresponde en realidad a los tres conceptos, pero en el caso de ᾠδή conviene hacerlo notar expresamente.

211. A propósito de πνευματικός véase Ef 1,3; Col 1,9; 3,16; véase, además, Rom 1,11: πνευματικὸν χάρισμα, 7,14: νόμος πνευματικός, 1 Cor 10,3: πνευματικὸν βρῶμα, 10,4: πνευματικὸν πόμα.

212. Véase *4 Esd* 10,22 (lat.): *et psalterium nostrum humiliatum est, et hymnus noster conticuit, et exultatio nostra dissoluta est.*

213. Véase Sal 20,14 LXX; y particularmente 1 Crón 16,8ss: Ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ, ἐπικαλεῖσθε αὐτὸν ἐν ὀνόματι αὐτοῦ, γνωρίσατε ἐν λαοῖς τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ· ᾄσατε αὐτῷ καὶ ὑμνήσατε αὐτῷ, διηγήσασθε πᾶσιν τὰ θαυμάσια αὐτοῦ..., αἰνεῖτε ἐν ὀνόματι ἁγίῳ αὐτοῦ, Just. *Dial.* 74,3.

214. En Ap 5,9.13; 15,3 esta idea es traducida por λέγειν; en 5,12, por λέγειν φωνῇ μεγάλῃ. Véase la *Oda de Salomón* 19,1ss: «Así como la profesión del agricultor es el arado..., así también mi profesión es el salmo del Señor para cantar sus alabanzas. Mi arte y mi ocupación consisten en sus alabanzas... Puesto que mi amor es el Señor, yo tengo que cantarle. Porque con toda energía canto sus alabanzas...».

τῇ καρδίᾳ y τῷ κυρίῳ[215]. El corazón que canta dando tema a lo que recitan los labios, no es aquí, naturalmente, la sede de los afectos, en sentido psicológico. Sino que es la profundidad central del hombre, esa hondura en la que el hombre sintoniza el conocimiento y la decisión. Ese corazón, por el que el hombre es determinado de manera tan fundamental, no sólo debe volverse al Señor en su acción de cantar, sino que además debe quedar abierto para él. El *Kýrios* —y a diferencia de Col 3,16, se trata probablemente de «nuestro Señor Jesucristo», en cuyo nombre se hace también la «eucaristía», v. 20—, debe ser aquél a quien el cristiano canta en su corazón. El τῷ κυρίῳ corresponde en la dimensión interior al ἑαυτοῖς en la dimensión exterior[216]. Tan sólo cuando el salmodiar interno —el Ambrosiaster habla de *spiritualia meditari*— se dedica al Señor, entonces el hablar mutuo de la comunidad congregada se convierte en hablar del Espíritu. Se verifica en todo caso lo que san Pablo dice en 1 Cor 6,17: que el que se une con el Señor, *un* espíritu es con él.

A los cánticos de alabanza internos y externos, con los que los cristianos, al recitarlos y al oírlos, se llenan del Espíritu, hay que añadir la oración de acción de gracias. El hecho de que la acción de gracias se mencione con un tercer participio, junto a los dos primeros participios, nos hace ver que el apóstol se refiere siempre a la misma situación de la comunidad congregada para el culto divino. Esto resaltaría aún más claramente, si el tercer participio estuviera subordinado a los dos primeros y pudiéramos traducir así: «Hablaos unos a otros... cantad y salmodiad... dando gracias...»[217]. Entonces los cánticos espirituales se entenderían como cantos entonados en el εὐχαριστεῖν, y este último se interpretaría en su pleno sentido como ofrecimiento de acción de gracias en la cena del Señor[218]. Yo creo que εὐχαριστεῖν hay que entenderlo así, efectivamente, y que se presupone aquí la misma situación que en 1 Cor 14,16s, donde tal εὐχαριστία es aclamada por la comunidad con un ἀμήν, y donde se dice de ella que, si se hace como es debido, «edifica» a los presentes. También en 1 Tes 5,18, el apóstol, cuando habla de εὐχαριστεῖτε, piensa en la comunidad congregada, véase también Ef 5,4; Col 4,2; 1 Tim 2,1. En Col 1,12ss, san Pablo se refiere quizás a semejante

215. Véase Teodoreto *sub loco:* τῇ καρδίᾳ ψάλλει ὁ μὴ μόνον τὴν γλῶσσαν κινῶν ἀλλὰ καὶ τὸν νοῦν εἰς τὴν τῶν λεγομένων κατανόησιν διεγείρων.

216. Estius *sub loco: audiant haec, inquit Hieronymus, illi, quibus psallendi in ecclesia officium est, Deo non voce, sed corde cantandum.*

217. Véase Delling, *loc. cit.*, 159, nota 43.

218. Vilmar *sub loco* habla del «culto cristiano, que tiene su punto culminante en la eucaristía (5,4)».

εὐχαριστία[219]. En *Did.* 10,7 (véase 11,7) la «eucaristía» aparece en relación íntima con la cena del Señor y como fruto de carismas espontáneos y proféticos. Entonces, la exhortación que se hace en nuestro pasaje a dar «siempre» gracias no debe entenderse aisladamente sino como referencia a la subsiguiente caracterización de la eucaristía. Esa «eucaristía» debe ofrecerse «siempre», por todos los dones salvíficos en el sentido de *Did.* 9s, y debe ofrecerse «al Dios y Padre». Claro está que ἐν ονόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ no es objeto de la exhortación, sino que es una manera espontánea de realzar la manera en que se hace tal «eucaristía». Es significativo que la fórmula que, en otras partes del nuevo testamento y de los escritos del cristianismo primitivo, no está asociada con εὐχαριστεῖν, se refiera tan a menudo en san Pablo a la situación del culto: 1 Cor 5,4; 6,11; Flp 2,10; Col 3,17 y también 2 Tes 3,6, donde el apóstol, con su παραγγελία, se encuentra en espíritu en medio de la asamblea, a la que dirige su misiva[220]. En efecto, la asamblea, como se indica en 1 Cor 5,4, se halla reunida bajo la protección del *Kýrios* Jesucristo que está presente en su nombre. Más aún, la asamblea, cuando pronuncia el «amén» y, ciertamente, también cuando uno de los suyos ofrece la eucaristía, es la boca del Señor, véase 2 Cor 1,20[221]. Esta acción de gracias públicas por los dones salvíficos va dirigida al Dios y Padre, de quien se había hablado ya en 4,6, véase 1,17, así como de hecho en Col 1,12 va dirigida al Padre, véase Col 3,17. Evidentemente, τῷ θεῷ καὶ πατρί corresponde a ἑαυτοῖς y a τῷ κυρίῳ del v. 19. Se piensa de nuevo en un volverse a Dios y abrirse a él. Probablemente, en la fórmula se pretende también un «crescendo»: hablaos unos a otros, cantad y tañed al Señor, dad gracias al Dios y Padre. La liturgia pneumática de la comunidad congregada es un acto en que sus miembros se dirigen mutuamente la palabra, es una liturgia celebrada en lo más íntimo, en el corazón, y dirigida a aquél en cuyo nombre se halla congregada la comunidad y en cuya boca se ha convertido. Finalmente, la liturgia es un obsequio para aquel que dio todos los dones y que ahora en la alabanza de la acción de gracias recibe en retorno lo que

219. Véase G. Harder, *Paulus und das Gebet,* 1936, 38ss; G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief:* ThB 21 (1942) col. 61.63, nota 25. Otro ejemplo de eucaristía cultual lo tenemos en Ap 11,17s.

220. Véase Percy, 409s. A mi parecer, no son convincentes sus conclusiones de crítica literaria, basadas en von Soden y Ochel.

221. Véase, además, en el caso de εὐχαριστεῖν Rom 1,8; 7,25; Col 3,17; en el caso de δοξάζειν y δόξα Rom 16,27; Jds 25; 1 Pe 4,11; *Did.* 9,4; *1 Clem.* 58,2; 61,3; 64; 65,2. Pero también la paraclesis se hace διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, véase Rom 15,30; 1 Tes 4,2 o bien διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 1 Cor 1,10; véase 2 Cor 10,1; Rom 12,1. Véase Schlier, ZdK 78-81.

él ha concedido y aquello en lo que él se ha mostrado precisamente como Dios y Padre.

Nuestra interpretación encuentra fuerte apoyo en Col 3,16s, que es un lugar paralelo. En él san Pablo, después de una paraclesis, 2,20-3,14, que suena a fragmento de parenesis bautismal y que termina con una bendición, 3,15a, exhorta a la comunidad (cuya vocación para ser *un solo* cuerpo se recuerda brevemente, 3,15b) de la siguiente manera: καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε. Esto, aquí, no significa únicamente: sed agradecidos, sino: haced acciones de gracias. Sin pretenderlo, el apóstol tiene otra vez en el primer plano de su atención a la comunidad congregada para el culto: esa comunidad en la que él piensa siempre en sus cartas, que se leen públicamente en la comunidad. Ella debe hacer que el «*lógos* de Cristo» more con toda su riqueza entre ellos, y por cierto al instruirse y exhortarse mutuamente, y al cantar cánticos espirituales. Pero el v. 17 muestra que todo esto se realiza en conexión con la acción de gracias que la comunidad ofrece «por medio de él», es decir, por medio de Cristo, en cuyo nombre debe realizarse toda palabra de culto y toda «obra» de culto. Ἐν ἔργῳ alude a la celebración de la cena del Señor, en la cual realiza la «eucaristía». El repetido εὐχαριστοῦντες, en el v. 17, que corresponde a εὐχάριστοι γίνεσθε del v. 15b, muestra que el apóstol se refiere expresamente a la situación de eucaristía, de la comunidad a la que él dirige su carta[222].

Los días malos del tiempo del fin, llenos de tentaciones de toda índole, exigen que los cristianos tengan buen cuidado en vivir sabiamente su vida y aprovechen al máximo el momento de la esperanza de ese tiempo. Ahora bien, esto presupone que conocen la voluntad de Dios y que tienen siempre presente este conocimiento. Llegan a adquirir esta conciencia, cuando en la comunidad congregada no se embriagan con vino sino con el Espíritu, el cual mora allí en la comunidad. El Espíritu viene a ellos por los cánticos y oraciones, por la instrucción y exhortación, que en la cena del Señor se han asociado con la eucaristía. Y viene a ellos por el servicio de culto, por el culto público, en el que ellos se abren de corazón unos a otros y para el *Kýrios,* y retornan a Dios con alabanzas los dones salvíficos que él les ha dado. También, y precisamente, la conducta concreta, en este tiempo escatológico, se nutre del culto pneumático de la comunidad, culto que, como aparece en 1 Cor 11-14, tiene su centro en la cena del Señor y en su eucaristía. Es el culto que el Señor mismo ofrece por medio de la comunidad.

222. Véase Bousset, *Kyrios Christos,* 86s; L. G. Champion, *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul,* 1934, 38-40.

II.6: *5,21-6,9 La casa del cristiano*

Cerca de la Iglesia se halla la casa del cristiano. Y al orden que debe haber en esta casa se dedica ahora san Pablo en su carta. Este giro se realiza de manera casi imperceptible en el v. 21, que por una parte parece como si fuera un cuarto participio, coordinado con los otros tres, y dependiente también de πληροῦσθε, v. 18b, pero que, por otra parte, representa clarísimamente, por la realidad expresada, una frase de transición, el epígrafe que «contiene el principio general que el apóstol va a aplicar ahora a las distintas circunstancias particulares de la convivencia doméstica» (Bisping)[223]. Claro que, en sentido muy amplio, las exhortaciones que se formulan de aquí al versículo 6,9 presuponen que uno está lleno del *Pneûma:* presuponen la existencia cristiana obediente en el temor del Señor. Así como el divino tiene sus repercusiones incluso en el hogar, así también el hogar hay que llevarlo al culto divino. Ahora bien, esta conexión está indicada casi imperceptiblemente por medio del cuarto participio. Por de pronto, el tercer participio no estaba ya coordinado únicamente con los otros dos, como ya vimos. El ὑποτασσόμενοι, como epígrafe de las reflexiones que se hacen a continuación, tiene tanto alcance sobre lo sucesivo, que a base de él hay que suplir incluso el verbo para el v. 22[224]. Toda la sección se halla dividida en tres partes, que muestran que el apóstol tenía presente la familia según la cultura antigua. Y, así, en los versículos 22-23 se habla de las relaciones fundamentales dentro del matrimonio: del comportamiento de las mujeres casadas con sus maridos, 22-24, de los maridos con sus mujeres, 25,32, haciéndose al final una síntesis, v. 33; los versículos 6,1-4 hablan de las relaciones mutuas entre los hijos y los padres, y los versículos 6,5-9, de las relaciones entre los esclavos y los amos. El esquema que sirve de base a nuestra sección, corresponde a determinadas tradiciones catequéticas del cristianismo primitivo. Estas se hallan relacionadas, a su vez, con esquemas estoicos y judeo-helenísticos de la doctrina de los deberes domésticos y ciudadanos[225]. Pero Ef 5,21-6,9 es en buena parte una plasmación específicamente paulina de viejas tablas de conducta moral y de espejos de virtudes, como vemos no sólo por

223. De manera parecida, Holzhausen, Kähler, Wohlenberg, Belser, Müller, Dillersberger, Scott, Huby y otros.

224. Véase Col 3,18. Las formas diversas de suplir este verbo que aparecen en ℵ A D al 1611 al lat it syr Marcn no prevalecen contra la lectura que aparece en B 𝔓46 Hier[codd]. Así piensan también Ti., Westc.-H, Nestle. Por el contrario, Vogels, Merk leen ὑποτασσέσθωσαν.

225. Véase, por ejemplo, Epicteto, *Diss.* II, 10; 14,8; 17,31; Diόg. Laert. VII, 108; Sén. *Ep.* 94,1; Ps. cocil. 175-227; Jos. *C. Ap* 2, 198-210; Philón, *Decal.* 165-167. Véase Dibelius, *Exkurs zu Kol 4,1.*

la exégesis de esos preceptos uno por uno, sino también por su esquema, dentro de la tradición cristiana primitiva, con su misma selección, limitación, sucesión y ordenación por pares de preceptos, se encuentra únicamente en Col 3,18-4,1[226]. Pero incluso entre lo que se expone en Colosenses y lo que se expone en nuestra carta hay importantes diferencias. Por consiguiente, san Pablo introduce variaciones, incluso dentro de sus propias exposiciones. Modifica las breves exhortaciones fundamentales que soportan el esquema. Dentro de las exhortaciones fundamentales, hay diferencias de énfasis, ya que en la carta a los colosenses trata brevemente de las relaciones entre el marido y la mujer, y entre los hijos y los padres, mientras que habla más detenidamente de las relaciones entre los esclavos y los amos. En cambio, en la Carta a los efesios, su interés más destacado se centra en las relaciones entre los esposos. Y, así, estas relaciones adquieren en la Carta a los efesios una fundamentación completamente nueva con respecto a la Carta a los colosenses y a toda la demás tradición catequética. Señalemos de paso que esta nueva fundamentación nace del ámbito de temas e ideas histórico-salvíficas que dominan también el resto de nuestra carta y que afloran en la parenesis.

El hecho de que el apóstol convierta la oración que sirve de introducción y que es como una especie de epígrafe, en una exhortación a «estar sujetos los unos a los otros», denota bien a las claras en qué va a hacer hincapié espontáneamente san Pablo, cuando a continuación formule sus instrucciones. Porque, por muy amplia y neutra que sea la traducción que se dé de ὑποτάσσεσθαι, por ejemplo, en el sentido de «estar sujetos», esta exhortación será difícil referida al comportamiento de los padres, y no digamos nada del comportamiento de los amos. San Pablo considera precisamente este «estar sujetos los unos a los otros» como el verdadero fundamento del hogar cristiano y también de la vida política, véase Rom 13,1ss; Tit 3,1; 1 Pe 2,13. El apóstol ve, evidentemente, que el fundamento está amenazado principalmente por la parte sometida por la naturaleza y la historia. Y, así, formula sus exhortaciones, allá donde las introduce y anuncia, dirigiéndose hacia ese lado. La subordinación de la mujer se expresa también —de otra manera— en san

226. En Tit 2,1-10 la exhortación va dirigida a hombres y mujeres ancianos, a hombres jóvenes, a criados; en 1 Tim 2,8-15, a hombres y mujeres; en 6,1s, a esclavos; en 1 Pe 2,11-3,7, a ciudadanos del Estado, a esclavos, mujeres y hombres; en *Did.* 4,9-11, a madres, padres, esclavos y amos; en 1 Clem. 21,6-9 la exhortación se refiere a la conducta que hay que observar con Jesucristo, con los superiores, los ancianos, los jóvenes, las mujeres y los hijos; *IgnPolic.* 5,1 habla de la conducta recíproca de los hombres y las mujeres; Polic. *Flp.* 4,2-6,3 se refiere a los hombres, las mujeres, las madres, las viudas, los diáconos, los jóvenes, los presbíteros. Vemos cómo la influencia de la forma del esquema antiguo se va haciendo de nuevo más intensa.

Pablo en 1 Cor 11,2ss; 14,33ss; véase 1 Tim 2,12, y las del esclavo en 1 Cor 7,20ss. Claro está que la subordinación que exige es de índole peculiar. No sólo tiene a su lado —no como presupuesto, pero sí como condición para que se logre— la conducta que el apóstol exige a la parte supraordenada, sino que además se la fundamenta de manera característica. El orden cristiano es especial por su fundamento y, a consecuencia de eso, también por su motivación. Porque no debemos olvidar que también esta parte de las exhortaciones apostólicas de nuestra carta se hallan en relación interna con la exhortación fundamental que sirve de introducción en 4,1ss. Incluso la subordinación dimana del fundamento de la esperanza que se ha revelado en Cristo. Llevar a cabo esta subordinación significa también dar respuesta al llamamiento a esta esperanza, responder a ella[227]. Esto no excluye sino que incluye que el apóstol, en nuestro pasaje, quiera que incluso esa subordinación que él exige, esté sustentada por «temor de Cristo». El que conoce la perspectiva que se nos ha revelado en Cristo, sabe también que el Señor se ha de presentar una vez como Juez, ante quien hay que tener temor porque él, y precisamente él, que nos ha concedido graciosamente la perspectiva de esa esperanza, es también el que me va a examinar críticamente. La fórmula ἐν φόβῳ Χριστοῦ remite a la fórmula de 2 Cor 5,11: Εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου, que por su parte se refiere a la comparecencia ante el tribunal de Cristo, 5,10. Por consiguiente, la subordinación recíproca en el temor de Cristo no es sólo una subordinación ὡς τῷ κυρίῳ. No pretende ser tampoco una mera subordinación en el temor a Cristo, sino que es una subordinación dictada por la conciencia moral que teme a Cristo como a Juez[228]. Por consiguiente, no hay que confundir tal subordinación con la que proclama como lema un conservadurismo moral de carácter egoísta.

a) *5,22-33 La mujer y el hombre*

21. Estad sujetos los unos a los otros en el temor de Cristo. /
22. Las casadas estén sujetas a sus maridos, como al Señor;

227. Véase 1 Cor 7,20ss. De manera parecida a como ocurre en nuestro pasaje, la exhortación —por ejemplo— de Rom 13,1ss recibe de Rom 12,1s y 13,11ss su fundamento y sentido. La obediencia que el apóstol exige a las «autoridades» políticas es un acto de sacrificio exigido de los cristianos por su pertenencia al «día» que ha despuntado y está despuntando. En 1 Pe 2,13 la exigencia de que hay que «someterse a toda institución humana porque así lo quiere el Señor» tiene su presupuesto y fundamentación interna en 2,11: en la condición de los cristianos, que son extranjeros en este mundo.

228. Véase Rom 13,5, también Col 3,22: φοβούμενοι τὸν κύριον (Ef 6,5); además, el vétero-testamentario ἐν φόβῳ θεοῦ, Rom 3,18; 2 Cor 7,1; Hech 9,31; 1 Pe 1,17; 3,2; en 1 Pe 2,17 se habla de: φοβεῖσθαι τὸν θεόν.

23. porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo
es cabeza de la Iglesia, cuerpo suyo, del cual él mismo es
24. el Salvador. / Como la Iglesia está sujeta a Cristo, así
también las casadas lo estén a sus maridos, en todo. /
25. Maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amó
26. a la Iglesia y se dio a sí mismo por ella, / para santificarla,
habiéndola purificado en el baño del agua, por la palabra; /
27. a fin de presentársela a sí mismo como Iglesia gloriosa,
sin mancha, ni arruga, ni cosa semejante, sino santa y sin
28. mácula. / Así deben, pues, los maridos amar a sus mujeres
como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer, a sí
29. mismo se ama; / porque nadie aborrece jamás a su propia
carne; antes bien la nutre y la cuida, así como Cristo lo
30. hace con la Iglesia, / puesto que somos miembros de su
31. cuerpo. / «Por esta razón el hombre dejará a su padre y
a su madre y se unirá a su mujer, y serán los dos una sola
32. carne». / Grande es este misterio, y yo lo interpreto como
33. refiriéndose a Cristo y a la Iglesia. / En fin, vosotros
también: que cada uno ame a su mujer como a sí mismo,
y que la mujer respete a su marido.

Por tanto, después de la instrucción general de estar sujetos los unos a los otros, con una sujeción «tal como la inspira el temor de «Cristo» (Kähler), vienen las exhortaciones siguientes, que se refieren a la convivencia en el hogar. Para esta convivencia son de la máxima importancia la situación del hombre y la mujer y su relación respectiva. Por eso, el apóstol aborda en primer lugar estos dos temas. Exhorta brevemente a las esposas, en tercera persona, a estar sujetas a sus maridos, v.22, y fundamenta esta exhortación refiriéndose a la relación ejemplar de la Iglesia con Cristo, versículos 23-24. Luego exhorta a los maridos a amar a sus mujeres, v. 25a, haciendo una doble referencia a la relación de Cristo con la Iglesia: versículos 25b-27 y 28-32. Una exhortación final, que repite y compendia en orden inverso las dos exhortaciones dirigidas a las mujeres y a los hombres, pone punto final a la primera parte de la «tabla de deberes domésticos», v. 33. Por de pronto, esta perspectiva de la forma nos hace ver lo intensamente que aparece en primer plano la motivación de estas sencillas exhortaciones, y por consiguiente lo mucho que debió de significar para el apóstol esta motivación.

En el v. 22 san Pablo se dirige en primer lugar a las mujeres (a las esposas) y les dice que estén sujetas a sus[229] maridos «como al

229. Ἴδιος, como es frecuente, hace las veces de posesivo, véase 1 Cor 7,2; Tit 2,5; 1 Pe 3,1.5. La fórmula corresponde a la del v. 28: τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας.

Señor». Este ὡς τῷ κυρίῳ no es como el ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ de Col 3,18. Se aproxima más al ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις de Col 3,23, pero no se puede entender única ni primordialmente por la antítesis que se expresa en ese pasaje de Colosenses. Sino que el sentido aparece claro realmente por el fundamento que se da más adelante, en el v. 23s. Las casadas deben estar sujetas a sus maridos, porque tienen con ellos la misma relación que la Iglesia tiene con Cristo, y por consiguiente sus maridos representan para ellas —en el matrimonio— al Señor, así como ellas representan para sus maridos a la Iglesia[230]. Por consiguiente, ὡς τῷ κυρίῳ es una expresión abreviada que debe entenderse por el v. 23s. La fundamentación que se da en el v. 23s es, en sí misma, sorprendente y digna de tenerse en cuenta. No se la introduce primero, sino que se la presenta sin más como cosa sabida y convincente. Y en esa fundamentación se habla en primer lugar de la situación del hombre en el matrimonio en relación con su mujer. Así como Cristo es cabeza de la Iglesia, el marido es cabeza de su mujer. Por consiguiente, el fundamento para que la mujer esté sujeta al marido es aquí distinto del que da el apóstol en 1 Cor 11,2ss[231] para que la mujer cubra su cabeza con un velo durante la celebración del culto divino. En este último caso, el fundamento es que la mujer es ónticamente (desde la creación) δόξα, esplendor del varón. En nuestro pasaje de Efesios, san Pablo argumenta definiendo el lugar o puesto que corresponde al marido y a la mujer en sus relaciones mutuas en el matrimonio, y a partir de esa definición afirma que ese lugar y ese puesto corresponden al de las relaciones entre Cristo y la Iglesia. Para decirlo con otras palabras: el apóstol argumenta diciendo que el hombre y la mujer guardaron en su estado matrimonial la misma relación que existe entre Cristo y la Iglesia, y que en su relación mutua reflejaron esa relación. Pues bien, el comportamiento de ambos debe corresponder a esa relación. El estado de ambos debe confirmarse en una actuación correspondiente. Y, así, el v. 24 deduce inmediatamente la consecuencia del v. 23. En la realización de la vida matrimonial, si se siguen las exhortaciones del apóstol, se conserva esa condición que tiene el matrimonio de ser imagen de las relaciones de Cristo con la Iglesia y de la Iglesia con Cristo. La posición de Cristo es la de ser

230. Véase Estius *sub loco: Christo, id est, in viris suis considerantes Christum dominum, qui est caput et sponsus ecclesiae;* Bengel *sub loco: oboedientia praestato viro intuitu Christi, ergo etiam ipso Christo;* Bisping *sub loco:* «El marido representa ante la mujer a Cristo, ya que él es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia». Claro está que por κύριος no se entiende aquí al marido mismo, como interpreta Mussner, 148. En contra, Nieder, *Motive,* 61s.

231. También es una fundamentación distinta de la que se ofrece, por ejemplo, en Jos. *C. Ap.* 2,201.

κεφαλή de la Iglesia. Esto incluye en todos los casos el hecho de que Cristo está sobre la Iglesia. Esta supraordenación, este puesto superior, se actualiza en la obediencia de la Iglesia. Si el matrimonio entre un hombre y una mujer es imagen de las relaciones mutuas y el comportamiento de Cristo y la Iglesia, entonces esto significa para la mujer que ella ha de estar sujeta «en todo» a su marido. El complemento ἐν παντί da carácter amplio a esta subordinación de la mujer, que con ella refleja la subordinación de la Iglesia a Cristo. En todo ello, no se trata del hombre y la mujer en sentido genérico, como algunas veces se interpreta, sino del hombre concreto y de la mujer concreta en su estado de matrimonio. Claro está que hay que tener también en cuenta que el hecho de que Cristo sea κεφαλή implica una posición superior característica. Según 1,22; 4,15s; Col 1,18, esa posición superior debía definirse en el sentido de que Cristo es de tal modo cabeza de la Iglesia, que ésta crece por él y hacia él y que ello redunda en beneficio de la Iglesia. Si la Iglesia se somete a Cristo, entonces ella obedece —según esto— a quien, en beneficio de ella, es su Señor, y la hace crecer por sí y hacia sí. Por eso, de la reproducción de ese «matrimonio celestial», del matrimonio terreno entre el hombre y la mujer, habrá que afirmar que la mujer debe estar sujeta al hombre, el cual, en beneficio de la mujer, es el señor. Esto no suprime la sujeción de la mujer «en todo», no hace que esa sujeción deje de ser subordinación, pero hace que tal sujeción tenga su pleno sentido. En todo caso, la Iglesia no puede prescindir de su subordinación a Cristo por el hecho de que él, como se añade con una aposición, sea su σωτήρ. Tal aposición sorprende[232] y perturba el curso sencillo del pensamiento. Evidentemente, con la utilización del αὐτός, tan preferido en la Carta a los efesios, véase 2,14; 4,10.11, quiere decirse que Cristo no es sólo cabeza de la Iglesia, sino que es también σωτὴρ τοῦ σώματος; que él, como κεφαλή (=κύριος v. 22), es también σωτήρ. Esto suena como si se estuviera rechazando aquí una opinión que negara esta identidad entre κεφαλή y σωτήρ. Ἀλλά del v. 24 lo traducen Haupt y otros, con razón, por «no obstante». Hay que tener en cuenta, además, lo extraña que resulta la formulación de esta aposición. La designación de Cristo como σωτὴρ τοῦ σώματος es la única vez que aparece en el nuevo testamento. Es verdad que, en otras partes del nuevo testamento, por influencia del lenguaje utilizado en las religiones oriental-helenísticas del *sotér*[233], que influyó también en Filón y en

232. Véase Bengel *sub loco: vir non est salvator uxoris; in eo Christus excellit; hinc «sed» sequitur;* véase, además, Beck, Klöpper, Haupt, Wohlenberg, Dibelius; piensan de otra manera: Robinson, Scott, Huby.

233. Véase G. Wobbermin, *Religionsgeschichtliche Studien,* 1896, *passim; Excurs zu 2 Tim 1,10* (Dibelius-Conzelmann), y aquí también más bibliografía. P W (Dornseiff) *sub verbo* σωτήρ; Nilsson, 174ss; 371ss.

los LXX, se le llama a Cristo σωτήρ. Sin embargo, en todos los estratos del nuevo testamento, más aún, de todos los escritos del cristianismo primitivo, se observa cierta reserva con respecto al empleo del concepto σωτήρ[234]. Por ejemplo, en san Pablo aparece únicamente otra vez, Flp 3,20, en relación con el κύριος Ἰησοῦς Χριστός, que se espera del cielo. Y cuando este título se emplea en otras partes del nuevo testamento, para aplicárselo a Jesús o Cristo, se le designa o como σωτήρ de los creyentes (o de Israel), como en Lc 2,11; Hech 5,31; 13,23; 2 Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6; 2 Pe 1,1.11; 2,20; 3,2.18[235], o como σωτὴρ τοῦ κόσμου como en Jn 4,12; 1 Jn 4,14. Por el contrario, en nuestro pasaje se habla de σωτὴρ τοῦ σώματος. El σῶμα, naturalmente, es el de 1,23; 4,4.12.16; 5,30; Col 1,18.24; 3,15 y, por consiguiente, la ἐκκλησία en su totalidad. ¿Cómo puede afirmarse de ésta, en la que, por ejemplo, según 3,10 se manifestó de nuevo la *Sofía* de Dios, cómo puede afirmarse —digo— que Cristo es su salvador? ¿Hasta qué punto tenía que ser salvada, ella que es su «cuerpo»? ¿Es que su cuerpo estaba perdido?

Pero dejemos pendiente por el momento la respuesta a esta pregunta que aquí surge, y dediquémonos en primer lugar a seguir viendo el contexto. En el v. 25 el apóstol se dirige con un vocativo expreso a los maridos, y les hace una exhortación breve, pero fundamental: «¡Amad a vuestras mujeres!» Por consiguiente, la exigencia de que se ame a la propia esposa corresponde a la exigencia que a esta última se le hace de que se sujete a su marido. Asimismo, la exigencia dirigida al marido es fundamentada inmediatamente con una referencia a Cristo y a la Iglesia, referencia que es acorde con la hecha hasta ahora, pero que se diferencia de ella en detalles. Porque ahora la relación entre el hombre y la mujer se expresa más claramente, no sólo comparándola con la relación de Cristo con la Iglesia, sino presentándola como una relación fundamentada en él. El καθώς, como vimos, incluye ambas cosas: comparación y fundamentación. En el lugar paralelo de 5,2 llega incluso a predominar el carácter de esta conjunción como introductora de una fundamentación. Por consiguiente, el amor del marido a su mujer, y con ello la relación entre ambos, se entiende de hecho

234. Lo intensa que es esa reserva lo comprendemos claramente cuando nos damos cuenta del gran papel que el título salvífico de «sotér» desempeña en los escritos gnósticos o cercanos a la gnosis, por ejemplo, en las fuentes valentinianas o en los hechos apócrifos de los apóstoles. Wobbermin, *loc. cit.*, 112, señala con razón que σωτήρ (no ὁ κύριος) y ὁ ἀπόστολος (= Pablo!) son las denominaciones técnicas de las dos partes del canon valentiniano del nuevo testamento.

235. Véase también «la oración de las dieciocho bendiciones» (*shemone-esreh* o simplemente *tefillá*) 1; *Gén R* 70 (45[d]); entre otros, Str.-B. I, 69; véase, además: Ignacio, *Ef.* 1,1; *Magn.* intr.; *Filad.* 9,2; *Smirn.* 7,1; Polic. *Phil.* intr.; *2 Clem.* 20,5; *OdSl* 41,11.

como reproducción del amor de Cristo a la Iglesia, amor que sirve de fundamento a las relaciones entre marido y mujer. Ahora ya no se reflexiona, como en el v. 23, sobre la relación que existe entre Cristo y la Iglesia, sino sobre una acción de Cristo: la de que él ha amado a la Iglesia. A ese amor se aludió, claro está, en el v. 23, en aquella aposición en que se decía que Cristo era el salvador del cuerpo. Del ἀγαπῆσαι de Cristo se habló ya en 5,2; véase también Gál 2,20; Rom 8,37. Pero que el objeto de esa muestra de amor de Cristo sea la Iglesia, eso es una afirmación singular en Pablo y en el nuevo testamento[236]. Y surge de nuevo la pregunta acerca de qué sentido puede tener eso de que Cristo amó a la Iglesia, lo cual quiere decir —como vemos por lo que sigue a continuación— que Cristo se entregó por ella. Queda completamente fuera del marco de nuestra carta el hecho de que por la Iglesia se entiende el círculo de oyentes y discípulos de Jesús, que de repente se amplió para que abarcara a toda la Iglesia. Después de todo lo que se ha dicho sobre la Iglesia, integrada por judíos y gentiles, véase 2,11s.19ss, etc, sería muy extraño que por Iglesia se entendiera la comunidad del antiguo testamento[237]. Entonces, si no queremos adoptar un lenguaje impropio y queremos entender por «Iglesia» la Iglesia que se constituyó por, y sólo por, la entrega de Cristo,entonces sólo nos queda la definición de que la Iglesia es la comunidad que, en virtud de la elección y predestinación de Dios antes de todos los tiempos, preexistía ya en él, y que en sus miembros necesitó la salvación y la entrega de Cristo, porque éstos habían abandonado su elección. Por consiguiente, se trata de una manera de hablar imprecisa, pero breve, del apóstol. Habrá que preguntarse si determinadas tradiciones obligaron a san Pablo, o le dieron ocasión y le pusieron en condiciones para que hablara de manera tan sorprendente. Pero, por ahora, continuemos nuestro examen.

Cristo amó a la Iglesia, como vemos por el hecho de que se entregara por ella. Καί tiene sentido explicativo. Con ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς se interpreta, a base de la tradición de la comunidad, ἀγαπῆσαι. Véase Ef 5,2; 1,4; Gál 2,20; Tit 2,14; 1 Tim 2,6 (Rom 4,25; 8,32; *1 Clem.* 16,7). El amor de Cristo se mostró como entrega de sí mismo en favor de la Iglesia. Pero, inmediatamente, volvemos a darnos cuenta de que esta afirmación, que procede de la confesión de fe de la comunidad, influida supremamente por Is 53,4.5,

236. *IgnPolic.* 5,1 es quizás un eco de nuestro pasaje y habla, además, del amor presente de Cristo a la Iglesia. Véase, por el contrario, *1 Clem.* 49,6: ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ δεσπότης διὰ τὴν ἀγάπην, ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ...

237. Pero véase Dahl, 260: «Entonces la *ekklesía* puede ser únicamente el antiguo Israel, idéntico con el nuevo, en favor del cual Cristo se entregó». Véase von Soden.

se halla al servicio de otra concepción fundamental. Porque ὑπὲρ αὐτῆς, que de ordinario, en el sentido de la tradición de la comunidad, significa la liberación del pecado y del mundo, véase Gál 1,4; Tit 2,14 (Rom 4,25), experimenta en los versículos 26/27 otra interpretación, y de nuevo una interpretación singularísima en el nuevo testamento. Las dos oraciones finales de los versículos 26 y 27, la segunda de las cuales se halla más bien coordinada que subordinada a la primera, nos permiten conocer esta interpretación. En primer lugar, Cristo se entregó para «santificar» a la Iglesia. Se hace preceder a αὐτήν y con ello, evidentemente, quiere acentuárse. En qué sentido, no podemos explicarlo mucho. Tal vez se quiere decir: para santificarla a ella, y a nadie más. Entonces se habría sugerido una antítesis implícita. El ἁγιάζειν, que el apóstol designa como finalidad de la entrega de Cristo en favor de la Iglesia, se realiza de forma que él «la purifica en el baño del agua, por la palabra». Acontece, por tanto, en el bautismo. La santificación tiene su razón de ser en la entrega que Cristo hizo de sí, pero se hace realidad en la purificación que tiene lugar en el bautismo. Por esta razón hay que entender ἁγιάζειν, en el sentido de 1 Cor 6,11, como «santificación» sacramental, es decir, como elevación de algo a la esfera de la santidad de Dios[238]. Los cristianos, cuyo ἁγιασμός es Cristo, 1 Cor 1,30, han sido ἡγιασμένοι por él, 1 Cor 1,2. Son desde el bautismo la προσφορά... εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ, Rom 15,16. Por contraste con estas afirmaciones anteriores del apóstol, nuestro pasaje de Efesios se refiere a la santificación, por el bautismo, de la «ekklesía» universal como tal. También se halla en otros textos paulinos la relación entre la muerte de Cristo y la santificación sacramental por el bautismo como acontecimiento fundamentador y comunicador de la salvación, véase 1 Cor 1,13; Rom 6,1ss; Col 2,12. Lo que tiene carácter singular es únicamente la afirmación de que la muerte de Cristo tiene precisamente como finalidad esa santificación sacramental. Esto muestra que para nuestra carta el bautismo, o la santificación —comunicada por él— de la Iglesia en su totalidad, es de importancia decisiva. El acontecimiento del bautismo se describe como «purificación en el baño del agua, por la palabra». Καθαρίζειν no aparece en otros textos paulinos y en todo el nuevo testamento sino en relación expresa con el

238. A propósito de ἁγιάζειν en general, véase Bauer *sub verbo*, ThWB I, 112-114 (Proksch). En la Carta a los hebreos se habla de ἁγάζειν διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, véase 13,12, donde el concepto de ἁγιάζειν tiene orientación «cultual», pero por otra parte se refiere únicamente a la muerte de Cristo, véase 2,11; 9,13; 10,10.14.29. Véase, a propósito de todo ello, E. Käsemann, *Das wandernde Volk Gottes*, 1938, 83; F. J. Schierse, *loc. cit.*, 152. *Did.* 10,5 habla de la ἐκκλησία ἡ ἁγιασθεῖσα.

bautismo[239]. Τῷ λουτρῷ es complemento de modo. La purificación se efectúa por medio y en forma de un baño en agua. Τὸ λουτρόν es el lavamiento, el baño de agua, y se emplea con frecuencia para referirse a los baños sacramentales[240]. La adición τοῦ ὕδατος no es necesaria en sí, pero quiere designar cuál es, además de ῥῆμα el otro elemento constitutivo de la institución salvífica del bautismo. Pero entonces ἐν ῥήματι no pertenece ni a ἁγιάζειν, que no necesita complemento alguno, ni a καθαρίζειν, con el cual ἐν ῥήματι sería muy inusitado, porque aquello por medio de lo cual se efectúa la purificación se halla en dativo instrumental, véase Hech 15,9. Ἐν ῥήματι pertenece más bien a τῷ λουτρῷ y debe entenderse como en 6,2; (4,19), como «con acompañamiento de». Ῥῆμα aquí no es ni una palabra en general ni una «palabra de institución» ni una «ordenanza» de Cristo[241], y diríamos que no es tampoco la palabra de Dios o de Cristo o el evangelio, como en Rom 10,8.17; Ef 6,17; Heb 6,5; 1 Pe 1,25[242], ni una confesión de fe[243], sino que es con toda probabilidad la fórmula bautismal[244] o en último término el ὄνομα de Cristo que se pronuncia en ella, y que se menciona también en 1 Cor 6,11; Hech 2,38 (véase Hech 10,43, etc.); Sant 2,7; *Did.* 9,5; (7,1.3); *P. Herm.*

239. Probablemente en Hech 15,9: τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν se piensa también en el bautismo, y tal vez también en 2 Pe 1,9. Véase los *Hechos de Tomás* 27 (p. 143,2): ἐλθὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ καθάρισον τοὺς νεφροὺς αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν, καὶ ἐπισφράγισον αὐτοὺς εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. Véase también καθαρίζειν en Iren. I,2,4; 8,4, y Schlier, *Christus*, 73.

240. Véase Bauer *sub verbo*, ThWB IV, 297-309. Τὸ λουτρόν, aplicado al bautismo, es un término que, más tarde, se da con relativa frecuencia, véase *Hechos de Juan* 84 (p. 192, 30); *Hechos de Tomás* 25 (p. 140, 9ss): κατάμειξον αὐτοὺς εἰς τὴν σὴν ποίμνην, καθαρίσας αὐτοὺς τῷ σῷ λουτρῷ καὶ ἀλείφας αὐτοὺς τῷ σῷ ἐλαίῳ ἀπὸ τῆς περιεχούσης αὐτοὺς πλάνης..., en una oración bautismal en *Hechos de Tomás* 132 (P) (p. 239, 17): δόξα ὁ τὸ λουτρὸν τοῦ βαπτίσματος ἐνδυόμενος, 40 (p. 226, 8); principalmente Justino, *Apol.* I, 61,3.10.12 y con frecuencia, *Dial.* 13,1; 14,1 etc. A propósito de λούειν, λούεσθαι, ἀπολούειν en conexión con el bautismo, véase 1 Cor 6,11; Hech 22,16; (2 Pe 2,22); Jn 13,10; *Hechos de Pablo y Tecla* 34 (p. 260,6); *Hechos de Juan* 95 (p. 198, 2); Just. *Ap.* I, 61,7.10.13 y con frecuencia; *Dial.* 12,3; 18,2; 44,4; *Hechos de Pablo* 2,35; 3,6; 5,1.2; 7,20. Véase también Hipólito *El.* V, 7,19 (p. 83,5ss), según el cual la promesa del bautismo (τοῦ λουτροῦ) para los naasenos οὐκ ἄλλη τίς ἐστι ... ἢ τὸ εἰσαγαγεῖν εἰς τὴν ἀμάραντον ἡδονὴν τὸν λουόμενον κατ' αὐτους ζῶντι ὕδατι καὶ χριόμενον ἀλάλῳ χρίσματι. Véase V, 27,2s (p. 133, 6.9.11); los marcosios hablan del πρῶτον λουτρόν y de un segundo bautismo, al que denominan ἀπολύτρωσις, VI, 42,1 (p. 173, 17).

241. Así, Klöpper.

242. Así, Agustín, *Tract. in Ioh.* 80; Jerónimo, Primasius, Brenz, Estius, Bisping, Beck, Müller, Bauer *sub verbo* ῥῆμα.

243. Así, Westcott, Scott, A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1903, 178; 197s.

244. Así, Crisóstomo, Teodoreto, Juan Damasceno, Erasmo, Cornelius a Lapide, von Soden, Haupt, Henle, Belser, Knabenbauer, Meinertz, Huby, Staab.

v. 3,7,3; s. 9,16,3ss; 28,5; *Bern*. 16,8. Así se confirma por el clarísimo pasaje del *Pastor* de Hermas v. 3,3,5, donde a la pregunta de por qué la torre (la ciudad celestial de la Iglesia) se edificó sobre el agua, se le da la siguiente respuesta: ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται. τεθεμελίωται δὲ ὁ πύργος τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος, κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῆς ἀοράτου δυνάμεως τοῦ δεσπότου. Este ὄνομα o el ῥῆμα (ὀνόματος es genitivo epexegético) es, a pesar del atributo παντοκράτορος..., el nombre de Cristo, véase *P. Herm. s*. 9,14,5,etc., en el cual la Iglesia se halla cimentada sobre las aguas, porque ese nombre es el ῥῆμα en el bautismo que la erige como edificio[245]. Por consiguiente, la purificación de la Iglesia, que obra su santificación, acontece según nuestro pasaje de Efesios en el acto del baño del agua, en el cual se pronuncia el ῥῆμα, es decir, el nombre de Cristo (en la fórmula bautismal)[246].

Después que, a propósito de la relación prototípica y modélica de Cristo con la Iglesia, 1) se ha mencionado la entrega que el Cristo amante hizo de sí mismo en favor de ella, 2) y se destaca que el baño purificador en la palabra es el tránsito hacia la santificación de la Iglesia: esa santificación que Cristo pretendió en su entrega se describe más detalladamente en la segunda oración final, v. 27. La finalidad de la santificación en su consumación, y con ello también la finalidad de la entrega que Cristo hizo de sí mismo en favor de la Iglesia, es la siguiente: que él, Cristo, se la presente gloriosa a sí mismo (es decir, a Cristo). Παριστάνειν, que en el griego profano, en los LXX y en el nuevo testamento abarca las formas más diversas de poner: mostrar, presentar, ofrecer, poner a disposición[247], debe entenderse en nuestro contexto con el mismo sentido que tiene en 2 Cor 11,2, donde el apóstol, como presentador (¿y padre?)[248] de la novia, desposó con Cristo a la comunidad de Corinto, παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ. Παριστάνειν es, por tanto, la acción de presentar a la novia, de desposarla[249]. Por cuanto este παριστάνειν por la realidad misma de las cosas, es un desarrollo con el que se termina la acción de

245. Véase Bousset, *Kyrios Christos*, 226, nota 2.

246. Véase Huby *sub loco*: «l'ablution baptismale qu'accompagne la formule sacramentelle».

247. Véase Bauer *sub verbo;* ThWB V, 835-840 (Reicke-Bertram).

248. Véase Windisch a propósito de 2 Cor 11,2.

249. Véase Sal 44,10: παρέστη ἡ βασίλισσα ἐκ δεξιῶν σου ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ περιβεβλημένη πεποικιλμένη, y, por ejemplo, los *Hechos de Tomás* 15 (p. 121, 9s): ὁ σεαυτὸν κατευτελίσας ἕως ἐμοῦ καὶ τῆς ἐμῆς σμικρότητος, ἵνα ἐμὲ τῇ μεγαλωσύνῃ παραστήσας ἑνώσῃς σεαυτῷ. Véase, además, Hipólito, *Dan*. I, 16,2 (p. 26, 8): ἐν ἡ (*scil*. ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα) τὸ λουτρὸν ἐν παραδείσῳ τοῖς καυσομένοις ἑτοιμάζεται καὶ ἡ ἐκκλησία ὡς Σωσάννα ἀπολουνμένη καθαρὰ νύμφη θεῷ παρίσταται.

ἁγιάζειν, el concepto mismo implica que esa acción de presentar es, al mismo tiempo, una acción de presentársela a sí mismo, de perfeccionarla, véase también Col 1,22.28; 2 Tim 2,15. La entrega que Cristo hizo de sí mismo logra que ésta comparezca ante Cristo como la Iglesia santa. Hay que tener en cuenta lo característicamente entreverados que están lo que ha acaecido y lo que tiene que acaecer. Por un lado, el παριστάνειν —a diferencia de 2 Cor 11,2— ha sido realizado ya por Cristo, la Iglesia ha sido llevada ya a Cristo. En el v. 23 y en los versículos 28ss se presupone que existe ya un matrimonio entre Cristo y la Iglesia[250]. Pero, por otro lado, en la actualidad se está efectuando constantemente esa presentación de la Iglesia como novia para Cristo. Esto debe comprenderse por la realidad misma de las cosas: la entrega singular que Cristo hizo de sí mismo se perfecciona en el bautismo incesantemente nuevo. La Iglesia, presentada una vez por Cristo a sí mismo como novia (en la entrega que él hizo de sí mismo), va hacia él —como novia— en cada bautismo. Cristo se entregó a sí mismo para santificación de la Iglesia en el sentido de que él se la presenta a sí constantemente de nuevo, como novia suya pura, en el bautismo de los creyentes. Se acentúa, además, en nuestro pasaje que Cristo mismo (αὐτός) es el que hace la presentación de la novia. Cristo es también el que pide la mano de la novia, la Iglesia, para sí mismo (ἑαυτῷ). Y, al presentársela él a sí mismo, la Iglesia se convierte en ἔνδοξος ἐκκλησία. Ἔνδοξος se utiliza generalmente en el sentido elevado de «glorioso», «magnificente», etc. En nuestro léxico aparece este término, cuando se trata principalmente de algo divino, por ejemplo, cuando se trata del nombre de Dios: εὐλογετὸν τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον καὶ ἔνδοξον, Tob 8,5, véase Is 24,15; 59,19; también *1 Clem*. 43,2; 58,1; *P. Herm. v*. 3,3,5; 4,1,3, ó de las promesas divinas, *1 Clem*. 34,7 y las acciones de Dios, Ex 34,10 ó también de sus ángeles, *P. Herm. s*. 7,1; 9,1,3 y otros textos por el estilo. Para san Pablo es un término «bíblico-litúrgico». Pero, para san Pablo, aunque también en otras ocasiones lo utiliza en sentido elevado, por

250. Piensan en una presentación escatológica los padres latinos, Beck, Klöpper, Meyer, Jeremías, ThWB IV, 1098, nota 50. En la presentación ya acaecida o actual piensan, entre otros, Harless, Hofmann, Huby. Claro que podemos afirmar con Bisping: «La cuestión sobre si Pablo se refiere aquí a la Iglesia presente o a la Iglesia del futuro, cuando Cristo vuelva a manifestarse, es —en el fondo— una cuestión ociosa. La Iglesia, en sí, es siempre la esposa pura y sin mancha, del Señor; pero no se presentará en toda su belleza sino con ocasión de la parusía de su Esposo en el útimo día». Sin embargo, esta presentación presupone ni más ni menos la belleza que ya en el presente se le ha concedido y que es conservada por ella. Véase también Tomás de Aquino *sub loco: Et ideo* (*scil*. porque el Esposo puro no puede tener una Esposa impura) *sibi exhibet eam immaculatam, hic per gratiam, sed in futuro per gloriam. Unde dicit: Gloriosam, scil. per claritatem animae et corporis*.

ejemplo, 1 Cor 4,10, en nuestro pasaje sería difícil que no hiciera referencia a la gloria divina de la Iglesia[251]. En primer lugar se explica negativamente por medio de una oración de participio y en un «anticlímax», y luego en forma de *oratio variata*[252] —en una tercera y breve oración final acorde con la primera y la segunda. Ὁ σπῖλος es la mancha que ensucia, véase 2 Pe 2,13; (Sant 3,6; Jds 23). De las piedras que hay preparadas para edificar la Iglesia celestial, algunas tienen manchas de esas: *P. Herm. s.* 9,6,4; 8,7; 26,2. Ἡ ῥυτίς es, como arruga, el signo de la edad. La Iglesia que Cristo se presenta a sí mismo, es siempre joven[253]. Cristo conduce a casa a la esposa joven y pura. Ella se puede caracterizar también de otras maneras y con notas semejantes, como lo sugiere ἤ τί τῶν τοιούτων[254]. Pero, en conjunto, con todo ello se describe únicamente la santidad intacta de la esposa. A propósito de ἄμωμος, véase Ef 1,4; Col 1,22; Flp 2,15; Ap 14,5; Jds 24; *1 Clem.* 50,2; *IgnTrall.* 13,3. Junto a ἄσπιλος encontramos ἄμωμος en 1 Pe 1,19 y 2 Pe 3,14 v. 1.

Con esto termina la primera fundamentación de la exhortación del apóstol dirigida a los maridos para que amen a sus mujeres. Pablo se inspiró en el importantísimo prototipo y modelo del amor de Cristo a la Iglesia. Si compendiamos ahora una vez más y con perfiles más nítidos ese acontecimiento prototípico, entonces vemos que se trata de lo siguiente: 1) Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella con la intención de santificarla; 2) para realizar esa santificación, la purificó por medio del bautismo; 3) después de ese bautismo, se la presentó a sí mismo como esposa gloriosa. En sus diversas fases, esta exposición tiene puntos de contacto con otras afirmaciones paulinas. Pero en la ordenación de estas fases para integrar con ellas un sólo conjunto, nuestro texto está solo. Que este conjunto se derivara de una comparación entre la relación de Cristo con la Iglesia y la relación entre el esposo y la esposa, será difícil afirmarlo. Es digno de tenerse en cuenta también que en los versículos 25-27 aparece un acontecimiento histórico-salvífico como prototipo y modelo del matrimonio, y no sólo, como en los versículos 22-24, una relación histórico-salvífica entre Cristo y la Iglesia, que aparece también en otras partes de

251. En contra de Kittel, ThWB II, 257, 38ss. Véase Bauer *sub verbo*.
252. Winer § 63,2,1: en vez de ἀλλ᾽ οὖσαν... Véase Ef 5,33.
253. Acerca de la Iglesia que se rejuvenece y que es joven, se habla en *P. Herm. v.* 3,12s. Claro que la interpretación, que ya no está clara, de esta juventud es de índole especial: οἱ οὖν μετανοήσαντες ὁλοτελῶς νέοι ἔσονται..., 13,4. En relación con nuestro pasaje, la juventud de la Iglesia es solamente signo de su carácter de esposa y no permite ninguna interpretación.
254. Véase Gal 5,21, pero también Plut. *Virt. mor.* 7 (*Mor.* 447a); Epict. *Diss.* I, 11,33; Luc Charon 15; Dio Chris. 8,15ss; A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT*, 1936, 218.

nuestra carta, a saber, la relación entre la cabeza y el cuerpo. De nuevo, será difícil afirmar que este acontecimiento se desarrolla a partir de la mencionada relación. Lo extraño de todo el conjunto, en comparación con otras imágenes paulinas, se intensifica más todavía, si tenemos en cuenta el hecho de que se habla de la Iglesia en su totalidad como de una persona, y por cierto de tal manera que, en los versículos 22-24 aparece como mujer casada, en los versículos 25-27 como novia, y en los versículos 28-32, otra vez como mujer casada. En efecto, φυνή puede significar las dos cosas, véase LXX Gn 29,21; Dt 22,23s; Mt 1,20.24; Jn 8,3ss; Ap 19,7; 21,9 (δείξω σοι τὴν νύμφην τὴν φυναῖκα τοῦ ἀρνίου)[255]. Por ahora nos limitaremos a hacer esta observación. Para comprender estas cosas extrañas y para entender así qué es lo que quiere decirnos el apóstol, hace falta analizar todavía los versículos 28-33.

El v. 28a comienza una nueva idea que surge en relación con una exégesis de Gén 2,24. Parece que esta exégesis es una confrontación con otra interpretación distinta. El οὕτως no se refiere a lo que se ha dicho hasta ahora, sino que está relacionado íntimamente con el ὡς que viene después y que, por tanto, debe traducirse por «como» y no por «como si fuera»[256] . La nueva idea se propone motivar de nuevo la exhoración dirigida por el apóstol a los maridos para que amen a sus mujeres: Amadlas como amáis a vuestro propio cuerpo. Naturalmente, la oración introducida por ὡς no contiene ya una exhortación sino que enuncia un hecho. El que ama a su mujer, se ama a sí mismo, se añade a modo de paréntesis, refiriéndose quizás a un proverbio, para consolidar la relación esposa-propio cuerpo. Y la experiencia confirma que todo el mundo ama a su propio cuerpo: v. 29. El γάρ se refiere al v. 28a y b. En vez de σῶμα, san Pablo dice ahora σάρξ, evidentemente porque tiene en la mente la cita que viene a continuación. San Pablo utiliza también en otros pasajes esta alternancia de σῶμα y σάρξ, por cuanto ambos términos se refieren al hombre en su corporeidad carnal, compárese por ejemplo 1 Cor 6,16; 2 Cor 4,10s; 12,7: Gál 6,17[257]. El amor a su propia carne —y con ello a su propia mujer— se muestra en el ἐκτρέφειν y θάλπειν. Ἐκτρέφειν significa en general alimentar, criar hijos, véase 6,4; *P. Herm. v.* 3,9,1 y, lo mismo

255. Véase Str.-B. II, 393s; ThWB IV, 1092s (Jeremias).
256. Así, Bisping, Beck, von Soden, Westcott, Knabenbauer, Robinson, Huby, Dibelius. Pero en contra habla también el ὡς σεαυτόν de 5,33. Véase *T. Berakh.* 24a. Si en Ef 5,28a se prescinde del contexto y la terminología, podemos designar la frase, con W. L. Knox, 200, como «lugar común de los estoicos». Consúltese Plut. *Conjug. praec.* 33 (*Mor.* 142e).
257. Véase R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca [2]1987, 249s, 283s.

que τρέφειν significa nutrir, véase LXX Gén 45,7.11; 47,17; Sal 22,2. Θάλπειν significa cuidar, 1 Tes 2,7. Ambos términos aparecen juntos también en otras expresiones, por ejemplo, *Vit. Aes.* I c. 9 p. 250, 13, θάλπειν en relación con el comportamiento del esposo con la esposa, P. Rainer 30,20. Junto a θάλπειν y en relación con la γυνή, y teniendo en cuenta la realidad expresada, ἐκτρέφειν significa aquí, seguramente, «nutrir». Esto no excluye que tenga también la connotación de «criar», «educar»[258]. En efecto, la γυνή de que aquí se trata, es la Iglesia, cuyos miembros son incesantemente νήπιοι, véase 4,14, y que va «creciendo» en conjunto, véase 2,21; 4,15s. Aunque las exposiciones del apóstol en los v. 28 y 29a parecieran haberse apartado por completo de la idea que había sido directriz hasta ahora, a saber, que el matrimonio terreno es reproducción del matrimonio entre Cristo y la Iglesia, sin embargo no ocurre nada de eso. Porque en los versículos 29a y 30 vuelve a aparecer de repente esa idea. También el ἐκτρέφειν καὶ θάλπειν tiene su prototipo y modelo en el comportamiento de Cristo con respecto a la Iglesia. Pues ella es su cuerpo, o —como ahora se dice en una variante bien pensada— nosotros somos miembros de su cuerpo, véase 4,25[259]. La Iglesia es «nutrida y cui-

258. Τρέφειν, por lo que respecta a sus antecedentes en historia de la religión, es un concepto que procede de la esfera política —véase Menand. *Rhet.* (Bursian, *Der Rhetor Menander,* Abh. B A W 16, 1882), p. 75: donde el aventajado ἄρχων es denominado: σωτὴρ καὶ τεῖχος, ἀστὴρ φανότατος, y además τροφεύς; Dio Chris. *Or.* 48,10: πολλάκις ἐπαινοῦντες... τοὺς δὲ σωτῆρας, τοὺς δὲ τροφέας— y que constituye un concepto cosmológico y soteriológico muy difundido, véase Schlier, *Christus,* 70ss. Además, *Corp. Herm.* VIII, 2 (p. 174,18); XVI,8 (p. 266,27); I, 29 (p. 132,24); XVI, 12 (p. 268,22): σωτὴρ δὴ καὶ τροφεύς ἐστι παντὸς γένους ὁ ἥλιος. En el hechizo, véase —por ejemplo, además de *Pap. Leiden* V también XII (Preisendanz II, 74,244: σὺ εἶ κύριος ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὔξων τὰ πάντα, 75,246: τίς δὲ Αἰων Αἰ‹ῶ›να τρέφων Αἰῶσι ἀνάσσει). En la *Apophasis megale* de Simón Mago se dice según Hipólito *El.* VI, 18,4 (p. 144,18): ἐν δὲ τούτῳ (*scil.* τῷ μέσῳ) παρὴρ ὁ βαστάζων πάντα καὶ τρέφων τὰ ἀρχὴν καὶ πέρας ἔχοντα. Se habla de Jesús como de τροφεύς, entre otros escritos, en *Hechos de Tomás* 39 (p. 157,3), véase Schlier, *loc. cit.*, 59, nota 2. Es característico, sobre todo, *Hechos de Tomás* 61 (p. 178,4ss): ἔπιδε ἐφ' ἡμᾶς κύριε τοὺς καταλείφαντας τοὺς πατέρας ἑαυτῶν καὶ τὰς μητέρας καὶ τούς τροφέας, ἵνα τὸν σὸν πατέρα θεασώμεθα καὶ κορεσθῶμεν τῆς αὐτοῦ τροφῆς τῆς θεϊκῆς. Véase 36 (p. 154,2); 6 (p. 109,5); 7 (p. 110,17), y véase principalmente el cántico de alabanza siríaco de Tomás según *Hechos de Tomás* 113 (Hennecke, *Handbuch,* 592s), donde se habla del «Padre que alimenta todo», del «Hijo de la vida, con cuyo don el Padre sacia a los santos», del «Hijo primogénito, que nutre con su cuerpo a los mundos y borra nuestros pecados», que «ha llegado a ser la medicina de la vida». Naturalmente, en tales contextos se piensa principalmente en la eucaristía, como vemos, entre otras cosas, por el lenguaje que se utiliza en Just. *Apol.* I, 66, 1 en la inscripción de Aberkios (*Flor. Patr.* VII, p. 22,1) etc. Evidentemente, un epíteto del Eón tuvo entrada en el lenguaje de la esfera sacramental.

259. Una serie de textos leen, detrás de τοῦ σώματος αὐτοῦ las palabras adicionales: ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ, D G L P al lat syr Iren. (V, 2, 3), Tert (*Anim.* 11). Una serie de intérpretes modernos, juntamente con otros más antiguos,

dada» por Cristo en sus miembros (miembros de la Iglesia y miembros de Cristo). Por consiguiente, la expresión debe referirse a un proceso que afecta a los cristianos en particular. Es difícil decidir cuál es ese proceso. Y, así, las interpretaciones van desde una concepción muy general y, precisamente por eso, improbable (si se tiene en cuenta el v. 30), en el sentido de que se trata de una «actividad universal de Cristo, que promueve la salvación de la Iglesia» (Klöpper), o de una concepción especial y concreta que cree que en todo ello se indica el «sacramento de su cuerpo y de su sangre» (Dillersberger) o también «de la cena, que se tiene aquí también en cuenta como en el v. 26 el bautismo (1 Cor 10,16s; 12,13)» (Beck). Esta última opinión, por las razones aducidas por Beck y teniendo en cuenta la formulación del v. 30, tiene en su favor cierta probabilidad. Más no podremos decir[260].

La cita del v. 31 comienza sin enlazar con lo que se ha dicho antes y también sin darse a conocer como nota, véase 4,26; 6,2s, por el contrario 4,8; 5,14. Ἀντὶ τούτου (LXX ἕνεκεν τούτου) pertenece a la cita misma. Parece a primera vista que esta cita tiene realmente la finalidad formulada así por Tomás de Aquino: *hic tertio hortatur eos (scil. Ephesios) per auctoritatem scripturae*. Indirectamente es posible. Pero, directamente, la cita sirve para confirmar las relaciones de Cristo con la Iglesia. Así se deduce claramente del v. 32b. Para el apóstol, la cita de Gén 2,24 no habla de un hombre en particular ni de su mujer y del matrimonio entre ambos, sino que habla de la relación de Adán con Eva. Y Adán, el «ánthropos», que se une a su γυνή, es para san Pablo el «týpos» de Cristo que ama a la Iglesia. Por consiguiente, el apóstol argumenta así, en el contexto de los versículos 28-32: los

consideran que ese es el texto original. Entre ellos se cuentan Bengel, Holzhausen, Harless, Bisping, Hofmann, Klöpper, Wohlenberg, Haupt. Dibelius afirma que ese texto más extenso «corresponde, en todo caso, a la mente del autor», «aunque la adición no se haya hecho con palabras suyas». Sin embargo, yo pienso que se trata de una glosa antigua, inspirada sobre todo en aquellas palabras de Gén 2,23 LXX: Τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σάρξ ἐκ τῆς σαρκός μου· αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη. Es verdad que san Pablo asocia a la comunidad particular con Eva, 2 Cor 11,2s, pero no en el sentido de que, como otra Eva, haya brotado del cuerpo del otro Adán. Más bien, la ἐκκλησία es el σῶμα de Cristo, o su σάρξ, y no σάρξ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ y ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων (αὐτοῦ). Por el contrario, la compresión de la ἐκκλησία como σάρξ que está tomada de la σάρξ de Cristo, nos recuerda fórmulas antignósticas como las que se hallan en *IgnSmyrn.* 3. Es significativo que Ireneo utilice nuestra glosa en una polémica antignóstica contra los que niegan la posibilidad de salvación para la carne y la regeneración de la misma, haciéndolo así porque impugnan que Cristo haya venido en carne y que haya tenido lugar una resurrección corporal de entre los muertos (Iren. V, 2,3). También Tertuliano (*Anim.* 11), basándose en la glosa, considera a Adán como profeta (antignóstico) del gran misterio. Por lo demás, las diversas exégesis antiguas y recientes muestran lo difícil que es interpretar la vieja glosa suponiendo su origen paulino.

260. Véase también *supra* 342, nota 258. Evidentemente, Ireneo V,2,2s conoce tal interpretación sacramental.

hombres deben amar a sus mujeres como aman a su propio cuerpo. En efecto, cada uno ama a su propia carne. Así también ama Cristo a la Iglesia. De ello habla Gén 2,24, cuando se ve en ello —como yo hago— un «týpos» de Cristo y de la Iglesia. Probablemente, san Pablo aduce únicamente la cita porque, como él sabe muy bien, esta cita ha desempeñado un papel en otros círculos y con otra interpretación distinta[261]. El versículo 32b, con su realce del ἐγώ, apenas se puede entender más que en el sentido de que el apóstol, con su propia interpretación, quiere definirse bien contra otra u otras interpretaciones[262]. «Pero *yo* hablo refiriéndome a Cristo y a la Iglesia». Esto quiere decir: *yo* interpreto (el pasaje) como refiriéndose a Cristo y a la Iglesia. Por consiguiente, san Pablo cita el pasaje de Gén 2,24, citado ya por otros, para explicarlo —frente a sus adversarios— como una confirmación de la idea que él tiene de que el matrimonio es reproducción de las relaciones de Cristo con la Iglesia. El cita de memoria —digámoslo así— un pasaje bíblico predilecto de muchos, que tiene poco más o menos el sentido: «Por esta razón —como se aduce con frecuencia—, el 'ánthropos' (Adán) dejará al[263] padre y la madre...». «Este misterio es (en realidad) grande. Yo lo interpreto como refiriéndose a Cristo y a la Iglesia».

Τὸ μυστήριον, en el v. 32, no significa el misterio del pasaje bíblico como tal[264], ni tampoco el misterio del matrimonio como tal[265], sino el acontecimiento indicado en el pasaje bíblico, acontecimiento que es «týpos» de Cristo y de la «ekklesía». Este acontecimiento del que se habla en Gén 2,24, encubre y descubre al mismo tiempo. Y, así, san Pablo, interpretándolo rectamente, lo entiende como referido al matrimonio entre Cristo y la Iglesia. Μέγα significa, en todo ello, como en 1 Tim 3,16, la importancia del misterio, y no —ni mucho menos— su oscuridad[266]. Por cuanto el acontecimiento al que se hace

261. Por consiguiente, no se trata de una oposición entre la cosa y el que habla, como piensan Bl.-Debr. § 277,1 (y von Soden). No se trata tampoco de una oposición entre él, el apóstol, y ellos, los lectores, por lo menos no en el sentido en que la entiende Haupt: como si Pablo quisiera hacerles ver el verdadero sentido, porque ellos no supieran en absoluto la interpretación que él da de Gén 2,24. Finalmente, no se acentúa tampoco una oposición «a la comprensión puramente natural del matrimonio que sería obvia por el tenor literal de Gén 2,24», como supone Belser.

262. A propósito de la expresión λέγω εἰς, véase Hech 2,25; *P. Herm. s.* 9,26,6. Véase Clem. Alex. *Strom.* III, 84,2 (p. 234,28): τὸ μυστήριον τοῦτο εἰς τὸν Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν ἄγει ὁ ἀπόστολος.

263. ¿No será original el artículo? Véase 𝔓[46] 𝔎 pl Ti Vogels.

264. Así, Crisóstomo, Teodoro de Mops., Teodoreto, Ambrosiaster, Jerónimo, Bengel, Dibelius, Bornkamm Th WB IV, 829s.

265. Así, Tomás de Aquino, Brenz, Estius, Hofmann, Beck, Belser, Meinertz; véase también Henle, Vosté, Huby, Staab, J. Schmid, 166s.

266. Así, Robinson, Huby, Masson.

referencia en Gén 2,24 y que es el matrimonio entre Cristo y la Iglesia, se reproduce cada vez en el matrimonio terreno entre el hombre y la mujer, este último matrimonio participa de aquel misterio y, en tal sentido, es a su vez *mysterium*[267]. Por lo demás, esta comprensión del concepto de μυστήριον[268] se confirma por el hecho de estar en consonancia con el léxico paulino, que se deriva de la apocalíptica judía. Sea lo que sea en san Pablo el misterio o los misterios, y de cualquier manera que se lleve a cabo su descubrimiento, se piensa siempre —cuando se habla de ellos— en acontecimientos que encubren y desvelan. Véase Ef 1,9; 3,3s; 6,19; Col 1,26.27; 2,2; 4,3; y también Rom 11,25; 16,25; 1 Cor 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; 2 Tes 2,7; 1 Tim 3,9.16.

El v. 33 ofrece un breve compendio y la conclusión de la exhortación total y de esta manera nos lleva de nuevo al verdadero objeto de toda la sección. Πλήν[269], que se halla cerca de ἀλλά, corta con lo que se ha dicho hasta ahora y anuncia, después de una digresión,

267. No por el hecho de que (en la traducción latina) se emplee el término *sacramentum* sirve de fundamento a la comprensión católica del matrimonio como sacramento. Esto hace ya mucho tiempo que se sabe y se afirma por parte de los católicos, véase, por ejemplo, Estius, Bisping, Belser, Vosté, Huby, Prat. II, 328; J. Schmid, 165ss; y también, por ejemplo, J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche* II, 1894, 488s. Sin embargo, encontramos —por ejemplo— hasta en Dibelius, 95, la afirmación de que el v. 32 sería «la prueba bíblica del sacramento católico del matrimonio». No es el v. 32 la prueba bíblica de la comprensión sacramental del matrimonio, pero —eso sí— todas las explicaciones que se dan en los versículos 21-33 muestran en principio la posibilidad, más aún, la necesidad de comprender el matrimonio como sacramento en el sentido que más tarde se dio a este término. Porque en estos versículos, cosa que ninguna interpretación puede negar, no sólo se compara la relación matrimonial y la realización del matrimonio con la relación y el comportamiento de Cristo con la Iglesia, sino que además se explica que esta relación y este comportamiento son modelo de la relación matrimonial, y que por consiguiente se reproducen en dicha relación. El modelo de Cristo no es sólo un ejemplo que se siguiera en la imagen del matrimonio terreno, sino que esta fiel imagen, el matrimonio terreno y su realización, son constituidos en su esencia por ese modelo de Cristo. La imagen, el matrimonio terreno, recibe y acepta y representa el modelo, la relación de Cristo con la Iglesia. En el matrimonio terreno se custodia y conserva esencialmente la relación de Cristo con la Iglesia. Por eso, el concilio de Trento (sesión XXIV DS 969) puede formular la siguiente declaración: *Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret: ipse Christus... sua nobis passione promeruit,* y como fundamento remite a Ef 5,32, y por cierto con aquellas palabras: *Quod Paulus Apostolus innuit, dicens...* y no *docet*. En la indicada relación del matrimonio terreno con la unión de Cristo con la Iglesia se diferencia el matrimonio de todas las demás relaciones humanas, y vemos por consiguiente que todas las afirmaciones que se hacen sobre las relaciones entre padres e hijos y entre esclavos y amos no van más allá de la afirmación de que tales relaciones tienen que mantenerse ἐν κυρίῳ y ὡς τῷ Χριστῷ.

268. Sobre el concepto de μυστήριον en general, véase ThWB IV, 809-834 (Bornkamm).

269. Véase Bl.-Debr. § 449.

lo que es decisivo: «en fin...», «en todo caso...» Véase 1 Cor 11,11; Flp 1,18; 3,16; 4,14. Lo significativo de este final es que la referencia al modelo: Cristo-Iglesia, está indicada únicamente por el καί que figura antes de ὑμεῖς, y a consecuencia de ello no se dice ya ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα, sino sencillamente ὡς σεαυτόν, con lo que resalta claramente qué es lo que en realidad se ha querido decir. Otra vez se pide al hombre amor, y a la mujer, temor («respeto»)[270], que sustituye ahora a la obediencia. Claro está que este φόβος se halla caracterizado por ser φόβος Χριστοῦ, v. 21[271]. En ambas cosas, en el amor y en el temor (o respeto) de la obediencia, se fundamenta el matrimonio que se comprende a sí mismo como reproducción del prototipo y modelo del acontecimiento, indicado ya misteriosamente en Gén 2,24, del matrimonio de Cristo con la Iglesia.

Si echamos una ojeada a toda la sección, para tener una visión de conjunto de la misma, nos damos cuenta de lo siguiente: 1) Determinadas exhortaciones del apóstol, a saber, las que se refieren a las relaciones mutuas entre el hombre y la mujer en el matrimonio, tienen una fundamentación muy extensa en relación con lo que vemos en la Carta a los colosenses. 2) Esta fundamentación se añade a cada una de las exhortaciones particulares: a los versículos 21.22; 23s; 25a; 25b-27; 28a; 28b-29b y 29b-32. El v. 33 es la terminación. Por consiguiente, las diversas exhortaciones particulares se interrumpen en cada caso. 3) A pesar de todo, la fundamentación tiene en conjunto una conexión o procede de un contexto uniforme: la exposición de las relaciones de Cristo con la Iglesia, en las que se hallan prefiguradas modélicamente las relaciones entre el hombre y la mujer en el matrimonio. 4) Esta fundamentación coherente habla a) de la relación conyugal entre Cristo y la Iglesia, versículos 23-24, b) de cómo se llegó a esta relación, versículo 25b-27, c) habla otra vez de la relación conyugal, versículos 29b.30, d) habla otra vez de cómo se llegó a ella, v. 31. 5) Pues bien, si ahora ordenamos esos asertos sacados de un contexto total y los definimos al mismo tiempo por su contenido, entonces tenemos la siguiente idea total: la Iglesia es el cuerpo de Cristo, v. 23b. La Iglesia, como tal, fue salvada por Cristo, v. 23b. Cristo le mostró su amor y se entregó por ella, v. 25b. La santificó, v. 26. La purificó en el bautismo y se la presentó a sí mismo como esposa gloriosa, v. 27. El es el Adán-*Anthropos* al que se refiere Gén

270. En el v. 33b hay una *oratio variata*, véase 2 Cor 8,7. Con el sujeto antepuesto, véase Gál 2,10. Véase Robinson *sub loco*. Ἵνα sustituye al imperativo, véase Bl.-Debr. § 387, 3.

271. Estius lo interpreta así: *Praecipio, ut uxor non tantum diligat virum suum, verum etiam timeat et revereatur, ut superiorem et caput suum, cui debet subiectionem, caveatque, ne eum offendat.*

2,24 y que se une con su mujer, v. 31. En el matrimonio, Cristo «nutre y cuida» a la Iglesia como a «sárx» suya, vv. 29b.30. Y, así, él es su Salvador y su cabeza, v. 23. Ella, que ha sido salvada por él y que está unida con él, le obedece, v. 24. 6) Lo vemos claramente: el fundamento de sus exhortaciones lo toma san Pablo, realmente, de un contexto total, que —para decirlo brevemente— hablaba de un ἱερὸς γάμος entre la Iglesia y Cristo. Lo utiliza sin ninguna introducción, sin explicarlo, con toda espontaneidad. Lo deslinda bien de las concepciones de aquellos sectores que se refieren también a un ἱερὸς γάμος. Y, así, después del análisis textual, la exégesis se encuentra ante la cuestión de saber cuál fue ese contexto total de imágenes y cuáles son los sectores con los que Pablo y las comunidades a que él se dirige, se hallan en contacto de oposición o de asentimiento. Una vez que esto haya quedado claro, entonces aparecerá en toda su peculiaridad el lenguaje de nuestro texto, y las afirmaciones del apóstol —como respuesta a la posición contraria, que evidentemente era importante para él y para las comunidades— tendrán un sentido concreto tanto en sus detalles como en su conjunto.

Para «explicar» el origen de las reflexiones paulinas sobre el matrimonio de Cristo con la Iglesia, se ha acudido constantemente a diversos pasajes del antiguo testamento, a saber, a Os 1-3; Is 49,18; 50,1ss; 54,1; 61,10; 62,4s; Jer 2,2s; Ez 16,1ss; 32,1ss. Pero estos textos no contienen más que imágenes en las que se *compara* a Yahvé con el esposo o novio de Israel, y a Israel con la esposa (infiel) o con la novia de Yahvé, y a su relación recíproca se la *compara* con un matrimonio o con un desposorio. El recuerdo de tales imágenes, por asociación, puede hacer que se acepte más fácilmente la concepción de una boda y matrimonio celestial entre Cristo y la Iglesia, pero no puede hacer nunca que surja la imagen del «hierós gámos» de Cristo y la Iglesia. Es significativo que san Pablo y también los textos que ofrecen una imagen parecida a la de Pablo, no se refieren nunca a los mencionados textos del antiguo testamento.

Nuestro «theologúmenon» no nace del antiguo testamento, pero tampoco de las ideas rabínicas y de las ideas judías en general. En estas ideas, interpretándose alegóricamente el Cantar de los cantares, y desde el siglo I d. C.[272], se ha designado siempre a Israel como la esposa [273]. A ella acude Yahvé con motivo de la promulgación de la ley. Así, por ejemplo, *Mekh Ex.* 19,17 (72b): «R. José (hacia 150) dijo: 'Yahvé vino del Sinaí, Dt 33,2, para recibir a Israel como un esposo que sale al encuentro de la esposa'». Véase *Pirqe R El* 41[274]. En ocasiones se habla de que los días del Mesías son como la boda entre Yahvé e Israel, mientras que este mundo es el tiempo del desposorio, véase *Ex R* 15

272. Véase ThWB IV, 1094s (Jeremias).
273. Véase Str.-B. III, 822.
274. Véase Str.-B. I, 970.

(79b)[275]. Pero nunca se designa al Mesías como el esposo[276]. Y jamás se habla de una boda (celestial) entre él e Israel.

En el nuevo testamento, fuera de los escritos paulinos, hay que distinguir tres cosas: 1) Jn 3,29 es una imagen y no una alegoría[277]. Se refiere a las relaciones del amigo del esposo con el esposo, es decir, de Juan Bautista con Jesús. No se habla del esposo celestial ni de su boda ni de la de su esposa. La comunidad no desempeña absolutamente ningún papel. 2) Según lo entienden los sinópticos, Mc 2,18ss pp; Mt 22,1ss; 25,1ss, Jesús es el νυμφίος y, por consiguiente, no sólo se hace la equiparación «tiempo del Mesías —boda—», sino también «Mesías-esposo». Pero prescindiendo de que se presupone tan sólo, pero no se dice expresamente, que la comunidad de los discípulos sea la esposa, los discípulos o los cristianos son los invitados a la boda o las doncellas que acompañan a la novia[278]. La alegoría, que recubre quizás la imagen original, se halla incompleta en relación con Ef 5,22ss. 3) Tan sólo en Ap 19,7.(9); 21,1.9s; 22,17 se hace una equiparación expresa entre el Cristo exaltado y que viene por segunda vez y el esposo, y entre la Iglesia presente-futura y la esposa. El «Cordero» y la nueva Jerusalén, que desciende del cielo, son una pareja de esposos[279]. Se habla también expresamente de la boda de ambos. Lo contrapuesto a esta esposa es la «gran ramera». Con ella se pueden parangonar la παρθένος Ῥώμη y sus «bodas», *Or. Sib.* III, 356ss. Véase también la reinterpretación espiritualizante de la contraimagen, a la que se transforma en el «amado y su esposa», la reinterpretación del «corruptor de la corrupción» y de «esposa» corrompida en la del «seductor y la seducción», *OdSl* 38,11ss. Por consiguiente, sólo las exposiciones del Apocalípsis se apartan de los textos no paulinos del nuevo testamento y se acercan a Ef 5,22ss, ya que en ellas junto al Redentor como esposo aparece también la Iglesia como esposa, y sobre todo porque la boda entre ambos se entiende como un acontecimiento escatológico. Claro está que esta boda es considerada desde un punto de vista puramente escatológico. Los creyentes del momento actual son los huéspedes a los que se ha invitado, 19,9.

En lo que respecta a san Pablo, las ideas que se hallan detrás de Ef 5,22ss fueron preparadas ya, en parte, en 2 Cor 11,2s. En este pasaje, la comunidad de Corinto es la desposada de Cristo, desposada que él, el apóstol, como encargado de pedir la mano de la novia (¿padre de la novia?)[280], desposó con Cristo, para presentársela a él como παρθένος ἁγνή. Por consiguiente, Pablo entiende a la Iglesia del lugar como esposa de Cristo, y a éste, como esposo. Sus bodas tendrán lugar con ocasión de la parusía. Hasta entonces el apóstol cuidará celosamente la ἁγνότης de la παρθένος. Conviene tener en cuenta, además que según el v. 3, y sin ulterior explicación, se compara a la παρθένος ἐκκλησία con Eva, que fue seducida por la serpiente. Por tanto, el apóstol, al hablar de la comunidad como esposa de Cristo, pensó ya en Eva como mujer de Adán. En efecto, las relaciones con Gén 1-3 desempeñaron ya también un papel en la *haggadá* judía. Pensemos en 1 Tim 2,13s, donde se menciona la creación de Adán y Eva y, a continuación, la seducción de Eva[281]. Con esto quedará claro que 2 Cor 11,2s comparte con Ef 5,22ss no sólo la equiparación de la Iglesia con la esposa de Cristo, y la equiparación de Cristo con el esposo, y no sólo la idea (y el concepto) del παραστῆσαι y, por tanto, de la boda entre ambos como acontecimiento de salvación, sino que comparte además la conexión de estas ideas con una exégesis de determinados lugares de Gén 1-3. Pero, claro está, hay que tener también en cuenta las diferencias. En todo esto, es menos importante para el fondo de las ideas el que 2 Cor 11,2s hable de una comunidad particular y de παριστάνειν futuro, y que en cambio Ef 5,22ss hable de la *ekklesía* universal y de παριστάνειν como cosa ya realizada. Es más importante todavía que en la Carta a los efesios sea Cristo quien se presente la Iglesia a sí mismo, mientras que en la Carta segunda a los corintios sea el apóstol el que presente a la novia. Pero lo decisivo es, en primer lugar, —y esto se aplica también a todas las imágenes y alegorías mencionadas hasta ahora— que en la Carta a los efesios la relación entre Cristo y la Iglesia como entre esposo y esposa o como entre marido y mujer, aparece dentro de un acontecer total de entrega, purificación, presentación, unión y solicitud por parte de Cristo, dentro del acontecer de una redención; y, en segundo lugar, que las dos partes que intervienen en este acontecimiento son fundamento y modelo del matrimonio terreno entre el hombre y la mujer, y se reproducen en dicho matrimonio. Esto no se deriva, que nosotros sepamos, ni de antecedentes que figuren en el antiguo testamento ni de antecedentes judíos ni de antecedentes de la comunidad cristiana. Y todo esto, sobre todo cuando se tienen en cuenta la relación íntima entre los dos puntos de vista que acaban de mencionarse, no aparece tampoco como un desarrollo efectuado por el apóstol a partir de las imágenes y alegorías a que antes se ha aludido.

Y, así, surge la pregunta de si no encontramos quizás, en el ambiente temporal y local del pensamiento paulino, ideas parecidas acerca de una «syzygía» entre el Redentor celestial y su esposa, que hubieran podido proporcionar eventualmente al apóstol un modelo o antimodelo formal para sus reflexiones. Al investigar esta cuestión, no habrá que descuidar los puntos de vista antes mencionados, a saber, que las reflexiones paulinas se hallan en conexión con una interpretación de Gén 2 y que, en parte, se hallan orientadas también polémicamente.

Es bien sabido que la idea del ἱερὸς γάμος desempeñó también un gran papel en el helenismo[282]. Recordemos, por ejemplo, el santuario de Zeus y Hera en Samos, donde en la era apostólica se celebraba todavía, con toda

275. Véase Str.-B. I, 517.

276. Tan sólo en el targum se interpreta mesiánicamente el Sal 45,3ss, y por el rey se entiende al Mesías, y por la esposa a la comunidad de Israel. Véase Allgeyer, *loc. cit.*, 151 (véase *infra* 350, nota 283).

277. Así, Lagrange, Bultmann, Wikenhauser, Jeremias, ThWB IV, 1094,1ss.

278. Véase ThWB I, 652s (Stauffer).

279. Véase *4 Esd* 10,25ss.40ss. La «mujer» glorificada de repente es Sión, la «ciudad edificada». Véase también *P. Herm.* v. 4,2,1s; *s.* 9,1,2.

280. Véase Windisch *sub loco.*

281. Véase Kümmel a propósito de 2 Cor 11,2; Conzelmann, a propósito de 2 Tim 2,14.

282. Véase H. Graillot, *Hieros Gamos*, en *Dict. ant. Chr.* Daremberg-Edm. Saglio III, 1, 1899, 177-181; A. Klinz, ΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ, Dis. Hall. 1933. Véase también W. L. Knox, 200s.

seguridad, la boda entre los dos dioses[283]; el rito cultural de una boda sagrada que se celebraba en Samotracia desde el siglo II a. C.; la configuración literaria del «hierós gámos» de Adonis en Alejandría; la información de Pausania II, 11,3 de que en Sición se exhibían en un νυμφών Deméter, Coré y Jasión, constituyendo estos dos últimos, probablemente, la pareja nupcial, mientras que Deméter hacía de madre de la novia; el relato de la boda entre Cadmos y Harmónica, y que según Nonnos (Dionis. XL, 346ss) se mostraba la cámara nupcial de Cadmos, la cual, según Paus. IX, 12,3; 16,3 se hallaba también en Samotracia y en Tebas[284]; finalmente, la noticia que facilita Eliano, *De nat. anim.* XII, 30 (Hercher 307), acerca del aroma que se respiraba en el país entre el Eufrates y el Tigris, y que había sido suscitado por el baño de Hera en una fuente, después de sus bodas con Zeus. Pero hallamos también la idea de que el matrimonio humano debe configurarse con arreglo al matrimonio de esos dioses, que son los πρυτάνεις γάμου. Tal vez se representaba en la «cámara nupcial» de la Villa Item la boda entre Dionisos y Ariadna, que debía servir de prototipo de las futuras bodas de los «mistes»[285]. Mientras que se discute la cuestión de si había también una reproducción mistérica del matrimonio de los dioses[286], vemos que tanto la reinterpretación racional del ἱερὸς γάμος en Platón—ἱεροὶ γάμοι son οἱ ὠφελιμώτατοι, *Resp.* V, 8 458 E— como su imitación en la magia[287] atestiguan tal reproducción. Tal idea penetró también en el judaísmo helenista, como vemos por su interpretación en Filón. Este, por ejemplo, habla de la boda entre el γάμος, ὃν μὲν ἁρμόζεται ἡδονή y que σωμάτων κοινωνία ἔλαχεν, y la σοφία que obra para la κοινωνία λογισμῶν καθάρσεως ἐφιεμένων καί τελείων ἀρετῶν. Acerca del γάμος que conduce al nacimiento de las virtudes, habla él —en tono mistérico— en *Cherub.* 40ss[288]. Después prosigue, 49: ἐμφαντικώτατα παριστὰς (*scil.* Jeremías) ὅτι ὁ θεὸς καὶ οἰκός ἐστιν, ἀσωμάτων ἰδεῶν ασώματος χώρα, καὶ τῶν συμπάντων πατήρ, ἅτε γεγεννηκὼς αὐτά, καὶ σοφίας ἀνὴρ σπέρμα τῷ θνητῇ γένει καταβαλλόμενος εὐδαιμονίας εἰς ἀγαθὴν καὶ παρθένον γῆν. Véase *Somn.*

283. Véase A. Allgeyer, *Der König und die Königin des 44. (45.) Psalmes im Licht des NT und der altchristlichen Auslegung. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der Sponsa Christi:* Der Katholik 19 (1917) 145-173 (172).

284. Véase Bousset, *Hauptprobleme,* 262s.

285. Véase ThWB I, 651, 34s.

286. Véase G. Wobbermin, *loc. cit.,* 166s; Dieterich, *Mithrasliturgie,* 122s; E. Norden, *Geburt des Kindes,* 1924, 72, nota 1; Nilsson II, 656 nota 2; 663. Aunque (en Firm. *Mat. err. prof.* XIX) νύνφος no es = νυμφίος, sino que significa un grado de los misterios de Mitra («esposo»), sin embargo Firm. *Mat.* entendió lo de νύνφος como analogía del verdadero *sponsus.*

287. Véase la λῆψις del πάρεδρος ἅγιος δαίμων, del μόνος κύριος τοῦ ἀέρος. La unión con él protegerá del Hades a los difuntos. Preisendanz I, 1928, P I (Berlin), 3ss. Cf. *supra* 213 donde se aludió ya a los puntos de contactos de este papiro con la especulación judía sobre la «sofía».

288. Véase Filón, *Cherub.* 42: ἵνα δὲ τὴν ἀρετῶν κύησιν καὶ ὠδῖνα εἴπωμεν, ἀκοὰς ἐπιφραξάτωσαν οἱ δεισιδαίμονες τὰς ἑαυτῶν ἢ μεταστήτωσαν· τελετὰς γὰρ ἀναδιδάσκομεν θείας τοὺς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας... *ibid.* 48: ταῦτα, ὦ μύσται κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα, ὡς ἱερὰ ὄντως μυστήρια ψυχαῖς ταῖς ἑαυτῶν παραδέχεσθε καὶ μηδενὶ τῶν ἀμυήτων ἐκλαλήσητε...

I, 200; II, 185. Pero también el libro de la Sabiduría nos permite ver en el trasfondo el motivo y el lenguaje del ἱερὸς γάμος. Acerca de la sabiduría creadora y que es anterior al mundo, y que es la πάρεδρος τῶν θρόνων de Dios, 9, 4, pero que obra también actos de salvación, 10,1ss (véase 10,4: ἔσωσεν), se dice en 8,3s: εὐγένειαν δοξάζει συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα, καὶ ὁ πάντων δεσπότης ἠγάπησεν αὐτήν. Para decirlo con otras palabras: la sabiduría es la novia y mujer de Dios[289]. Ahora bien, con respecto al ἀγαπᾶν de Dios y a la συμβίωσις hay un acontecimiento análogo, en el que se emula e imita aquel matrimonio celestial: el matrimonio ejemplar de Salomón con aquella sabiduría misma de Dios. De esta relación se habla en los mismos términos, 8,2ss: ταύτην (*scil.* τὴν σοφίαν) ἐφίλησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου, καὶ ἐζήτησα νύμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ καὶ ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς... 9 ἔκρινα τοίνυν ταύτην ἀγαγέσθαι πρὸς συμβίωσιν... 16 εἰσελθὼν εἰς τὸν οἰκόν μου προσαναπαύσομαι αὐτῇ. οὐ γὰρ ἔχει πικρίαν ἡ συναναστροφὴ αὐτῆς οὐδὲ ὀδύνην ἡ συμβίωσις αὐτῆς, ἀλλὰ εὐφροσύνην καὶ χαράν... 17... ἀθανασία ἐστὶν ἐν συγγενείᾳ σοφίας. Véase 6,17s.21. A pesar de su radical trasposición a la esfera moral, se reconoce todavía la idea de la «syzygía» celestial y terrena de la sabiduría. Que el cónyuge femenino sea siempre la misma sabiduría celestial es una variante condicionada por la interpretación judía de las cosas, pero no quiere decir que exista como antecedente un esquema de imágenes distinto.

Aunque en estos asertos se expresa sólo de manera encubierta, desde el punto de vista de las preocupaciones helenístico-judías, la idea del ἱερὸς γάμος, sin embargo en ellas encontramos confirmada la aparición precristiana de esta idea y precisamente en sectores helenístico-judíos. Claro está que aquí no podemos afirmar que haya relación directa entre las afirmaciones paulinas de Ef 5 y las ideas de estos sectores. Pero la cosa cambia, cuando nos acercamos de nuevo a esos sectores, de los que hemos sospechado a menudo, por la Carta a los colosenses, que eran interlocutores en los temas de nuestra carta, y cuyo lenguaje y mundo de ideas hemos visto que influían constantemente en ella. El hecho de que las fuentes que han conservado para nosotros esta manera de pensar sean posteriores a Pablo e incluso daten, en su mayoría, del siglo II d. C.[290], no altera en absoluto la importancia que tienen para nuestra cuestión. Pues, aun prescindiendo de que desde esas fuentes se pueden seguir determinadas huellas que nos remontan al tiempo de san Pablo, no cabe duda de que esos textos contienen tradiciones más antiguas. Sobre todo, se hallan en el mismo plano que la Carta a los efesios, por cuanto sus afirmaciones sobre el «hierós gámos» no elaboran

289. Vimos ya anteriormente (*supra* 208), que esta especulación sobre la «sofía» aparece también en otras partes. Esta σοφία es denominada en Sab 7,26 ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου. Esto recuerda al Hijo de Dios, que según Heb 1,3 es ἀπαύγασμα τῆς δόξης (τοῦ θεοῦ), y en *1 Clem.* 36,2 se dice de él que es ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ, pero nos recuerda también la κόρη τοῦ φωτός, *Hechos de Tomás* 6 (p. 109,1s), ᾗ ἐνέστηκε καὶ ἔγκειται τὸ ἀπαύγασμα τῶν βασιλέων (de los eones) τὸ γαῦρον.

290. Para las fuentes más tardías, véase F. C. Conybeare, *Die jungfräuliche Kirche und die jungfränliche Mutter:* ARW VIII (1905) 373-389; IX (1906) 73-86. Pero véase también Hipólito, *Dan.* I, 14,5 (p. 23,27); 16,2.3 (p. 26,18); *gr. Frg.* 26 a propósito de Prov (I, 2, p. 166, 13-15).

ulteriormente ni llevan más adelante las ideas de Efesios, sino que son desarrollos distintos e independientes de las mismas ideas que se utilizan también en la Carta a los efesios. Por consiguiente, no se trata ahora, ni en otras ocasiones, de comprobar que ha habido dependencia *recíproca* entre la Carta a los efesios y la «gnosis», sino de observar que ha habido antecedentes *comunes para ambas*, ante los cuales cada una reaccionó de diferente manera. La dificultad en verificar esos antecedentes comunes, dada la situación de nuestras fuentes, no permite negarlos sencillamente y atribuir al mundo de ideas paulino y a sus elementos lingüísticos una extraña evolución internamente paulina.

Ef 5,22ss se halla cerca de *2 Clem.* 14 por lo que respecta a las ideas sobre la «syzygía» celestial y la terrena. En este último escrito encontramos: 1) la «syzygía» de ὁ Χριστός y ἡ ἐκκλησία. Y, por cierto, esta *ekklesía* es la ἐκκλησία πρώτη, ἡ πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένη, τῆς ζωῆς, ζῶσα, ἄνωθεν, πνευματική. Pero, lo mismo que ella, el «Cristo» —ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν— es también πνευματικός y, por consiguiente, ἄνωθεν y preexistente. 2) Este Cristo es τὸ ἄρσεν, mientras que το θῆλυ es ἡ ἐκκλησία. Por ser la preexistente ἐκκλησία ζῶσα, es σῶμα Χριστοῦ. 3) Para el autor, ambas cosas se deducen de Gén 1,27: ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ. Por tanto, el *Anthropos* Adán es (*typos* de) Cristo, lo mismo que Eva es (*týpos* de) la *ekklesía*[291]. 4) El Cristo —«nuestro Jesús» «se manifestó», lo mismo que la ἐκκλησία πνευματική: ἐν σαρκὶ Χριστοῦ[292]. Cristo es también ahora τὸ πνεῦμα y la Iglesia ἡ σάρξ. Por tanto, también en la manifestación de Cristo, el *único* Cristo como *pneûma* está unido con la *ekklesía* como *sárx*. 5) Esta manifestación de Cristo y de la Iglesia en el Espíritu y la carne de Cristo, que es «nuestro Jesús», aconteció en los últimos días ἵνα ἡμᾶς σώσῃ (a saber, Cristo —«nuestro Jesús»). Ahora bien, esta salvación se realiza porque, gracias a esta manifestación, los ἐκλεκτοί han podido pertenecer y han elegido pertenecer a la ἐκκλησία τῆς ζωῆς, pertenencia que recibimos en el Espíritu santo, en el cual, por tanto, tenemos participación en la ζωὴ καὶ ἀφθαρσία. Por consiguiente, en los ἐκλεκτοί, que somos ἡμεῖς, se realiza mediante el Cristo manifestado y su *ekklesía*, la admisión en la ἐκκλησία preexistente, el σῶμα Χριστοῦ. 6) Ahora bien, el pertenecer a la Iglesia celestial condiciona el τηρεῖν αὐτὴν ἐν τῇ σαρκί. El que actúa contra la propia carne, ha cometido un delito contra la Iglesia. Tan sólo cuando el Espíritu santo se une con la carne, puede la carne alcanzar vida e incorruptibilidad y recibir así en el Espíritu santo a la Iglesia. Porque esta carne es lo opuesto del Espíritu. En ella se mancha el prototipo, es decir, el Espíritu, la Iglesia.

291. ¿O debiera entenderse el *Anthropos*-Adán como ἀρσενόθηλυς, lo cual no puede interpretarse después en sentido cristiano sino mediante la unidad de Adán = Cristo y Eva = Iglesia?

292. Según 9,5 —a partir de 9,1 se entabla polémica contra el menosprecio gnóstico de la carne— Cristo, ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς era, él mismo y enteramente, πνεῦμα y ἐγένετο σάρξ. Esto muestra que el autor presenta en el capítulo 14 una tradición especial, así como en 15,1 es también consciente de que no ha dado un consejo pequeño περὶ ἐγκρατείας. Lo cerca que se hallan, incluso en la terminología, los gnósticos, lo vemos por una comparación con *Exc. ex Theod.* 26,1.

Esto es, de todos modos, lo que podemos deducir de estas indicaciones tan confusas: presuponen que todo hombre, en sí mismo, vive en una «syzygía» de carne y Espíritu. Además, que esa «syzygía» es la imagen de la «syzygía» en el Cristo manifestado, a saber, la del *Pneúma* de Cristo=Cristo y de la *sárx* de Cristo=*ekklesía*. Ahora bien, la «syzygía» del Cristo manifestado es la manifestación de la «syzygía» celestial del *Anthropos*-Cristo y de la preexistente *ekklesía*. Por consiguiente, se corresponden: *Anthropos* preexistente —Cristo manifestado— el individuo, más exactamente: Cristo preexistente (lo masculino) —Espíritu santo— Espíritu santo que es concebido, *y* Iglesia preexistente (lo femenino) —*sárx* del Cristo manifestado— la *sárx* del hombre. Se hallan íntimamente relacionados como la imagen, la contraimagen y el prototipo: Espíritu santo, que es concebido, y *sárx* del hombre, Espíritu santo, Cristo manifestado, Iglesia manifestada y sarx del Cristo manifestado, Cristo preexistente e Iglesia preexistente, *sôma* de Cristo. La conservación de la primera «syzygía» revela, a través de la segunda «syzygía», la tercera. Porque por medio de la Iglesia manifestada en «syzygía» con el Cristo manifestado=*Pneûma*, por medio de esa Iglesia manifestada que es igual a la carne de Cristo, la Iglesia pneumática, que vive en «syzygía» con el Cristo masculino, enseña al hombre a mantener sucarne en «syzygía» con el Espíritu santo. Por consiguiente, al realizar la «syzygía» terrena, es decir, en la preservación ascética de la carne del hombre, véase 6,9; 7,5s; 8,4.6; 12,5, la única que no destruye al Espíritu —lo αὐθεντικόν del ἀντίτυπον—, sino que permite su κολληθῆναι, su unión (la unión del Espíritu) con la *sárx* o su purificación, entonces no sólo se refleja la «syzygía» celestial, sino que ésta se revela también al asceta[293]. En efecto, éste preserva en su *sárx* «en el Espíritu santo» la *sárx* del Cristo manifestado o la ἐκκλησία πνευματική y la recibe de esta manera para sí.

Por pesadas y difíciles que sean estas explicaciones, nos permiten ver que no han sido tejidas a base de Ef 5,22ss, y que naturalmente Ef 5,22ss no ha sido tejido a base de ellas, sino que representa una interpretación diferente y más avanzada de la idea de una «syzygía» de Cristo y de la Iglesia *y* de la reproducción eficaz de aquella «syzygía» celestial en una terrena. Esta reproducción, según *2 Clem.* no consiste en el matrimonio terreno ni en el amor y sujeción de los cónyuges, sino en el celibato ascético. Ahora bien, por lo que respecta a la «syzygía» celestial, vemos que en *2 Clem.* se afirma sólo con dificultad la unidad del Cristo preexistente con el Cristo manifestado, y la unidad de la Iglesia preexistente con la Iglesia actual. Tal vez dejaron sentir aquí sus efectos las ideas gnósticas sobre la emanación, pero sin que cayera víctima de ellas el pensamiento de *2 Clem.* El hecho de que las ideas fundamentales comunes de Ef 5,22ss y *2 Clem.* 14, que se desarrollaron de manera diferente y por preocupaciones teológicas diferentes, enlacen en una determinada interpretación de la historia de la creación, confirma la unidad de los antecedentes y, asimismo, el carácter antignóstico común de estos escritos.

293. Es la misma concepción que aparece, sin la teoría de la «syzygía», en los *Hechos de Pablo y Tecla*, un λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως, 5 (p. 238, 11). Véase 12 (p. 244, 3s): Ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἁγνοὶ μείνητε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε ἀλλὰ τηρήσητε ἁγνήν. Cf. *Athen. suppl.* 33,1s.

De las ideas expresadas en 2 *Clem.* no se hallan alejadas las ideas del *Pastor* de Hermas. Eso sí: están aún más encubiertas y son más difíciles del entender. Pero también en *P. Herm.* encontramos una «syzygía» del Cristo preexistente, del Cristo encarnado y del cristiano, en la cual los dos últimos se hallan en relación mutua. Son preexistentes: 1. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν *s.* 5,6,5; 2. ὁ υἱός 9,12,2: ὁ μὲν υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσης τῆς κτίσεως αὐτοῦ προγενέστερός ἐστιν, ὥστε σύμβουλον αὐτοῦ γενέσθαι τῷ πατρὶ τῆς κτίσεως αὐτοῦ (cf. *s.* 9,14,5); 3. ἡ ἐκκλησία: *v.* 1,1,6; 3,4s.: καὶ τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, ἣν καὶ ηὐλόγησεν... *v.* 2,4,1. Del πνεῦμα ἅγιον, anterior al mundo, se dice que él es «el Hijo», *s.* 5,5,2; 9,1,1; véase Iren. V, 1,2; Tert. *Adv. Marc.* 3,16, etc.[294]. Evidentemente, el Hijo ocupa el puesto que en otras partes se atribuye a la «sabiduría» en la creación del mundo (σύμβουλος del πατήρ). Con él se identifica de alguna manera —más no se puede afirmar en relación con el *P. Herm.*— la Iglesia anterior al mundo[295]. Tendríamos, por tanto, como trasfondo, una «syzygía» de πατήρ y υἱός=πνεῦμα=ἐκκλησία, pero sin olvidar que el πατήρ está por encima del Hijo y del Espíritu y de la Iglesia, a los que él ha creado.

Más claras son las relaciones en el Cristo histórico. Dios hizo —se dice en 5,6,5s— que el Espíritu santo premundano, que es el Hijo, habitará εἰς σάρκα. Y αὕτη... ἡ σάρξ... ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς ἐν σεμνότητι καὶ ἁγνείᾳ πορευθεῖσα, μηδὲν... μιάνασα τὸ πνεῦμα. Pero de esta *sárx* se dice luego que ἰσχυρῶς καὶ ἀνδρειώς (!) ἀναστραφεῖσα... μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἵλατο κοινωνόν. Vemos, por tanto, que, lo mismo que en *2 Clem.*, prescindiendo de otras diferencias, existe una «syzygía» —en el Cristo venido al mundo— entre la σάρξ y el πνεῦμα ἅγιον, que mora en ella. Y esta relación se repite en el cristiano en cuanto en su σάρξ habita τὸ πνεῦμα, que debe entenderse evidentemente como πνεῦμα ἅγιον. Ἀμφότερα... κοινά ἐστιν καὶ ἄτερ ἀλλήλων μιανθῆναι οὐ δύναται *s.* 5,7,4. En virtud de la «syzygía» de carne y Espíritu santo en el cristiano, la conservación de la carne lleva consigo el δικαιωθῆναι y la ζωή, véase *s.* 5,7,1ss. En la realización de la «syzygía» pura, es decir, al conservar pura la carne, conservación que corresponde a la «syzygía» de la σάρξ de Cristo y del πνεῦμα ἅγιον, el cristriano —mediante su nueva πνεῦμα ἅγιον conservado puro— entra en la ζωή.

Claro está que en el *P. Herm.* se encuentra también otra segunda clase de «syzygía». Por medio de ella se hace patente que las ideas o el material de ideas y conceptos que constituyen el trasfondo del pensamiento de Hermas se encuentran cerca de una gnosis que, como hemos visto, desarrolló y elaboró intensamente la idea de la «syzygía». En efecto, existe por un lado una «syzygía» entre Cristo+ángeles y los creyentes y, por otro lado, entre Cristo+vírgenes (que en cierto modo se identifican con los ángeles y representan a las virtudes) y Hermas. Los «santos ángeles» fueron creados primeramente

294. Véase Gebhardt-Harnack *sub loco*.

295. Véase *s.* 9,11,1 y Dibelius, 575. Sería digno de tenerse en cuenta, si lo que sospechan von Gebhardt-Harnack acerca del ηὐλόγησεν de *v.* 1,3,4 estuviera en lo cierto: *Hermas Gen. 1,28 respicere videtur: protoplasti enim ecclesiam repraesentant.* Véase 2 *Clem.* 14,2.

y junto con el Hijo de Dios. A ellos se les ha confiado toda la creación y la Iglesia, *v.* 3,4,1. Pertenecen a la anciana, a la Iglesia, *v.* 3,1,6; véase *v.* 1,4,1ss. Se hallan al lado del Hijo de Dios en la edificación de la Iglesia, *v.* 3,2,5. Edifican juntamente con las vírgenes, *s.* 9,3,1s. Ningún ángel puede entrar sin Cristo en el reino de Dios, *s.* 9,12,7s. Pero —y esto remite a la «syzygía» terrena análoga— sin los ángeles no pueden entrar tampoco los cristianos en el reino de Dios, *v.* 2, 2,7: ἵνα γένηται ὑμῶν ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων[296], véase *s.* 9,25,2. Con ellos, los fieles consiguen llegar al lugar de los ángeles y son admitidos en su coro, *s.* 9,27,3; 24,4. Algo parecido se dice de las παρθένοι, que en *v.* 9,8,1ss aparecen como siete, pero que de ordinario son doce. Como en Filón son las ἀρεταί, véase *v.* 3,8,1ss, *s.* 9,15,1ss, pero son también πνεύματα ἅγια *s.* 9,13,2, desarrollos —por decirlo así— a partir del πνεῦμα ἅιον, *s.* 9,24,2. Son δυνάμεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, *s.* 9,13,2. El Hijo llevó su «nombre» (de ellos), su «vestido» (de ellos), s. 9,13,3s. Ellas rodean la puerta, el Hijo de Dios, *s.* 9,2,3; 3,2. Se dan prisa, porque llega el Hijo de Dios, salen a su encuentro y le besan, *s.* 9,6,2. Por otro lado, sustentan (ellas que sustentan también el cielo, *s.* 9,2,5) la torre, la Iglesia, *v.* 3,8,1s; la vigilan, *s.* 9,5,1; 7,3, y sobre todo la edifican, *s.* 9,8,1ss, y, por cierto, juntamente con los ángeles, *s.* 9,3,1ss; 12,1ss. Son las que llevan las piedras (=los creyentes) a través de la puerta, el Hijo de Dios, y las introducen en la torre, *s.* 9,3s; 12,1ss, y cuyas vestiduras o nombres hay que llevar para entrar en la torre, *s.* 9,13.

Si la relación de «syzygía», con las variadas interpretaciones que da de ella el *P. Herm.*, se halla aquí poco más que indicada, la escena intermedia, *s.* 9,10,6-11,8, en la que Hermas mismo es entregado a las vírgenes y pasa con ellas la noche como hermano, nos hace ver claramente que la «syzygía» desempeña también un papel en relación con las παρθένοι. En consonancia con el comportamiento de las παρθένοι con el Hijo de Dios: αἱ... παρθένοι... κατεφίλησαν αὐτὸν καὶ ἤρξαντο ἐγγὺς αὐτοῦ περιπατεῖν κύκλῳ τοῦ πύργου. *s.* 9,6,2, se halla el comportamiento con respecto a Hermas: ἡ δοκοῦσα πρώτη αὐτῶν εἶναι ἤρξατό με καταφιλεῖν... καὶ περιάγειν κύκλῳ τοῦ πύργου καὶ παίζειν μετ' ἐμοῦ, *s.* 9,11,4. Pero esta escena intermedia nos remite también a algo más: representa, evidentemente, la «syzygía» de Hermas con las virtudes, según la «syzygía» ascética del asceta cristiano con una παρθένος, la llamada *virgo subintroducta*, y constituye así un testimonio de esta costumbre de la comunidad cristiana en tiempo del *Pastor* de Hermas[297]. Pero, al mismo tiempo, esta escena intermedia interpreta tácitamente esa costumbre: es, en el sentido del *Pastor* de Hermas, un ejercicio de la «syzygía» del creyente con las virtudes (=con los πνεύματα ἅγια, δυνάμεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, los ángeles) y con ello es imagen de la «syzygía» entre Cristo y las παρθένοι, las cuales, como vemos por *s.* 9,12,5, constituyen la Iglesia.

296. También según *IgnEf.* 12,1s, la ἐκκλησία es la πάροδος de los que son elevados a Dios. Véase Schlier, *Religionsgesch. Unters.*, 136.

297. Véase H. Achelis, *Virgines subintroductae*, 1902, 14ss; Dibelius *sub loco*. Las παρθένοι son enviadas a la casa de Hermas, *s.* 10,3, y a él se le ruega que mantenga limpia su casa, porque ellas no soportan ninguna mancha.

Por consiguiente, vemos que en el *P. Herm.*, lo mismo que en *2 Clem.*, pero de manera mucho más encubierta, desempeñó realmente un papel la idea de la «syzygía» celestial de Cristo y de una «syzygía» análoga en la tierra. Al mismo tiempo, el *P. Herm.*, con sus formulaciones, nos remite en parte en dirección de la gnosis contemporánea, en parte nos remite a Filón, y en parte, con su alusión a una extraña costumbre existente en los ambientes cristianos antiguos, nos conduce a ciertos sectores de la Iglesia. Así, pues, por muy diversas que sean las interpretaciones, tenemos testimonios indudables, por un lado en el judaísmo helenístico precristiano (Filón, el libro de la Sabiduría), y por otro lado, a mediados del siglo II de nuestra era, en círculos que mantenían contacto con tradiciones judías y judeo-gnósticas, tenemos —digo— testimonios indudables de la idea de una «syzygía» celestial, que al mismo tiempo (y esto tiene importancia decisiva para nuestra cuestión) y de alguna manera se reproducía acá en la tierra. Entre estos elementos se cuenta la interpretación, que muestra afinidades con ciertas alegorías del *P. Herm.*, de la parábola de las cinco vírgenes prudentes y de las cinco vírgenes insensatas, que hallamos en el c. 43 (54) de la *Ep. Apost.*, la cual dimana de un cristianismo comunitario de tendencia antignóstica, del siglo II de nuestra era, y que tiene también puntos de contacto con las ideas de Ignacio de Antioquía. Las cinco vírgenes prudentes son cinco virtudes o carismas; ls cinco vírgenes insensatas son igualmente cinco virtudes o carismas, pero que se han quedado dormidas entre los creyentes. Las «diez» son hijas del Padre, de Dios. Las cinco vírgenes prudentes han recibido al Señor, a Jesús, quien dice de sí: «Yo soy el esposo», «y han entrado en la casa del (esposo), y se han echado conmigo en mi cámara (nupcial) (y se han alegrado)». Indicarán el camino a las cinco vírgenes insensatas (versión cóptica). En *IgnEf.* 17,1, la relación de Cristo con la *ekklesía*, a la que infunde inmortalidad, es probablemente como la relación del «Cristo superior» con la «sabiduría superior» (=Achamoth) en Iren. I,4,1, etc.[298]. Asimismo, en *IgnEsmir.* 8,2: ὅπου ἂν Ἰησοῦς Χριστός, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία debe interpretarse probablemente en el sentido de una «syzygía» que debe ser reproducida entonces por el πλῆθος en relación con el ἐπίσκοπος. Ignacio conoce tal idea, como vemos por *IgnPolic.* 5,1, donde la exhortación dirigida a Policarpo para que instruya a los cristianos en la debida realización del matrimonio, se formula de manera parecida a Ef 5,22ss, pero sin mencionar este pasaje: ὁμοίως καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου παράγγελλε ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀγαπᾶν τὰς συμβίους ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν, y donde luego se dice, en 5,2a: εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω. La *sárx* del *Kýrios* ¿no debería entenderse en tal contexto, como en *2 Clem.* 14 (recordando a Ef 5,29), cual si fuera la ἐκκλησία? Y, por tanto, la ascética del sexo ¿no debería entenderse como si fuera la reproducción de una «syzygía» de Cristo con el πνεῦμα?[299]. Puesto

298. Véase Schlier, *Relig. Unters.*, 82ss.

299. Es posible, claro está, que también la continencia esté al servicio de la glorificación de Cristo κατὰ σάρκα, «quien igualmente evitó el matrimonio» (Bauer *sub loco*). Véase Tert. *Monog.* 11 y, sobre todo, Clem. Alej. *Strom.* II, 6,49ss, donde los ascetas censurados por Clemente aseguran que ellos imitan al Señor, que no estuvo casado ni adquirió bienes algunos en el mundo, y donde Clemente les explica que el Señor, entre otras cosas, no se casó porque tenía su propia esposa, que es la Iglesia. Véase también Ps. Clem. *Ep. Clem.* 7,5ss (p. 11,6ss).

que Ignacio, como vemos en *IgnPolic.* 5,2, piensa en el matrimonio, ¿no podría pensar quizás también en el matrimonio espiritual? A este se refiere, desde luego, *Did.* 11,11, que lo considera como imagen terrena de la «syzygía» celestial del Cristo preexistente con la Iglesia. Con esto tenemos prueba documental de que nuestra idea existía hacia el año 100 de nuestra era. Pero en san Pablo mismo podemos descubrir un vestigio de tales pensamientos, a saber, en 1 Cor 7,36-38, si es que en este pasaje, como parece ser lo más probable, y como lo entendía ya Efrén[300], se trata del llamado «desposorio espiritual»[301]. Si en Corinto se conoce ya esa costumbre, entonces será difícil que se le haya dado otro fundamento que el que se le dio más tarde, a saber, el fundamento de las relaciones de Cristo con la Iglesia o con el πνεῦμα. Si esta costumbre corintia estaba relacionada o no con las ideas de la asociación ascética de los terapeutas, asociación que —según Filón— se hallaba extendida por toda la tierra, en países de griegos y en países de bárbaros, eso es algo que, naturalmente, sólo podemos preguntarnos. En todo caso, Filón nos informa que, en esta asociación de ascetas, la «syzygía» espiritual con la sabiduría representada en las vírgenes condujo a la ascesis sexual y, por consiguiente, encontró su representación terrena concreta en una reproducción de la «syzygía»[302].

Mucho más abundantes y claros son los testimonios que hallamos sobre la idea del ἱερὸς γάμος o de la «syzygía» entre el Redentor y su esposa celestial,

300. Véase Fr. Herzklotz, *Zu 1 Kor 7,36ff:* BZ 14 (1916) 344s.

301. Véase H. Achelis, *Virgines subintroductae*, 1902; G. Delling, *Paulus' Stellung zu Frau und Ehe*, 1931, 86-91; J. Sickenberger, *Syneisaktentum im 1. Korintherbrief:* BZ 3 (1905) 44-69; H. Koch, *Vater und Tochter im 1. Korintherbrief:* BZ 3 (1905) 401-407; Fr. Fahnenbruch, *Zu 1 Kor 7,36-38:* BZ 12 (1914) 391-401; Bauer, *sub verbo* γαμίζω, ThWB, III, p. 60 (Schrenk); Kümmel en 1 Cor 7,36ss; Bl.-Debr. § 101. Una vez que se ha visto claramente que es imposible que se trate de padre e hija, porque θέλημα debe entenderse aquí en sentido de apetido sexual del varón, y γαμίζειν puede significar también «casarse», quedan sólo razones generales para no ver indicado en este pasaje el «matrimonio espiritual». Ahora bien, estas razones no sólo brotan de normas modernas o de una costumbre más avanzada de la Iglesia antigua, sino que además presuponen que el apóstol quiere justificar aquí el «desposorio espiritual» como tal. Pero esto no ocurre en absoluto aquí como tampoco ocurre en 1 Cor 15,29s, donde tampoco justifica el bautismo por los difuntos, sino que deja la cuestión en suspenso. En favor de que el apóstol se refiere al desposorio espiritual hablan las siguientes razones: 1 todo el contexto habla únicamente de παρθένος; 2) la expresión ἡ ἑαυτοῦ παρθένος; 3) las condiciones del v. 37 suenan muy extrañas, si se imponen a un desposado que quiere romper el compromiso matrimonial; 4) τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον no puede significar: «renunciando al matrimonio», dejar que la que hasta ahora ha sido su prometida «sirva únicamente al Señor en el sentido del v. 34» (Schrenk), sino que, análogamente a τηρεῖν (ἑ)αυτὸν, 1 Jn 5,18, ó a τηρεῖν τὴν σάρκα, *2 Clem.* 14,3b, o a τηρεῖν τὴν ἐκκλησίαν *ibid.*, 14,3a, puede significar únicamente no mancillarse.

302. Véase Filón, *Vit. cont.* 68: συνεστιῶνται δὲ καὶ γυναῖκες, ὧν πλεῖσται γηραιαὶ παρθένοι, τὴν ἁγνείαν οὐκ ἀνάγκῃ, καθάπερ ἔνιαι τῶν παρ' Ἕλλησιν ἱερειῶν, διαφυλάξασαι μᾶλλον ἢ καθ' ἑκούσιον γνώμην, διὰ ζῆλον καὶ πόθον σοφίας, ᾗ συμβιοῦν σπουδάσασαι τῶν περὶ σῶμα ἡδονῶν ἠλόγησαν, οὐ θνητῶν ἐκγόνων ἀλλ' ἀθανάτων ὀρεχθεῖσαι, ἃ μόνη τίκτειν ἀφ' ἑαυτῆς οἵα τέ ἐστιν ἡ θεοφιλὴς φυχή, σπείραντος εἰς αὐτὴν ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρός, αἷς δυνήσεται θεωρεῖν τὰ σοφίας δόγματα. Un presupuesto general de tales ideas podría ser también la concepción que los esenios tenían del matrimonio, véase A. Adam, ZNW 46 (1955) 266s.

en los textos infectados de gnosis y en los textos propiamente gnósticos. Aunque en determinadas formas desarrolladas de gnosis ulterior surge alguna vez en tales contextos el lugar de Ef 5,22ss, sin embargo, la variedad, la independencia y la originalidad de las ideas sobre la «syzygía» que en tales textos se encuentran, y sobre todo su conexión con el mito total, demuestran que no han nacido de Ef 5,22ss, como se afirma una y otra vez, simplificando la situación histórica. Por eso mismo es tanto más de maravillar que, precisamente en tales textos, no sólo se halle expresamente el pensamiento de la reproducción de la boda celestial en lo terreno, y con numerosas variaciones, sino que además se exprese esa boda celestial como íntimamente relacionada con todo el acontecimiento de la salvación. Asimismo, la terminología no sólo tiene puntos de contacto ocasionales, y en detalles característicos, con la terminología de Pablo, sino que además encontramos por una parte y por otra parte la referencia a pasajes del Génesis. Esto no quiere decir, para acentuar una vez más esta verdad obvia, que el apóstol esté cultivando teología gnóstica en la Carta a los efesios. Pero sí nos dice que las reflexiones paulinas, incluso sus reflexiones sobre la Iglesia como esposa de Cristo, y sobre el matrimonio como reproducción del matrimonio de Cristo con su Iglesia, son —en parte— tesis contrarias que se oponen a tales concepciones que desempeñaban un papel en una gnosis incipiente (judía) difícilmente comprensible para nosotros, y que en los textos gnósticos o «sistemas» posteriores llegaron a desarrollarse (gnósticamente).

El sistema valentiniano, como se queja repetidas veces Ireneo y un ligero examen nos lo confirma, existe en numerosas variantes. Es, además un sistema relativamente tardío y que se desarrolló a base de la acumulación de diversos elementos. Pero encierra en sí un mito relativamente antiguo y simple acerca de la redención de la *sofía*. No debe preocuparnos aquí el que este mito, en la reflexión valentiniana madura, aparezca en diversas etapas del proceso salvífico y cósmico. El mito, en su forma sencilla, es como sigue: A la *sofía*, que en su pasión por la búsqueda del «Padre» ha caído del pléroma en las sombras y en el vacío, le envían los eones el fruto común del *pléroma*, el *Parákletos*, τὸν σωτῆρα, juntamente con sus ἡλικιῶται, los ἄγγελοι. Al verlos, la *sofía* se cubre al principio por pudor, μετέπειτα δὲ ἰδοῦσαν αὐτὸν σὺν ὅλῃ τῇ καρποφορίᾳ αὐτοῦ, προσδραμεῖν αὐτῷ, δύναμιν λαβοῦσαν ἐκ τῆς ἐπιφανείας αὐτοῦ. De esta manera se transforma en la μόρφωσις ἡ κατὰ γνῶσιν y se purifica de sus πάθη, Iren. I, 4,5. De esas pasiones surge la ὕλη, de la ἐπιστροφή surge το ψυχικόν, y de la unión de la sofía con los acompañantes del Sotér surge τὸ πνευματικόν, Iren. I, 5,1. Esto último lo deposita secretamente la *sofía* en el alma y el cuerpo del hombre terreno, a quien creó el Demiurgo, como πνευματικὸς ἄνθρωπος. Esto πνευματικόν es la semilla de la *sofía*. Los valentinianos la denominan también ἐκκλησία por ser el ἀντίτυπος τῆς ἄνω ἐκκλησίας, I, 5,6. La «semilla de la elección» no puede perderse. Los τέλειοι, como se llama también esa semilla, poseen en propiedad la χάρις ἀπὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀνονομάστου συζυγίας. Por eso, se les «dará» a ellos «por añadidura» (Lc 19,26): διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς ἀεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον, I, 6,4. Tal realización del misterio de la «syzygía» les introduce en el *pléroma*. Cuando toda la semilla está perfeccionada, su madre, Achamoth, abandona el lugar del centro y penetra en el *pléroma:*καὶ ἀπολαβεῖν τὸν νυμφίον αὐτῆς τὸν Σωτῆρα... ἵνα συζυγία

γένηται τοῦ Σωτῆρος καὶ τῆς Σοφίας 'Αχαμώθ. καὶ τοῦτο εἶναι νυμφίον καὶ νύμφην, νυμφῶνα δὲ τὸ πᾶν πλήρωμα. Véase Tert. *Adv. Valent.* 31. Los πνευματικοί, que se han despojado de sus ψυχαί, entran juntos, sin ser vistos ni impedidos, en el *pléroma* y son presentados allí como νύμφαι a los ángeles del *Sotér*, Iren. I, 7,1; véase también, principalmente, *Exc. ex Theod.* 43,2-45,1; 53,2ss; 58,1; 63. De manera que, en conjunto, si tenemos en cuenta particularmente el Valentianismo de los *Exc. ex Theod.*, se producen las siguientes «syzygías»: Λόγος—Σοφία, Σωτήρ—πνευματικὸν σπέρμα, ἀγγελικόν=ἀρρηνικόν+θηλυκόν (=τὸ διαφέρον σπέρμα =valentinianas), 'Ιησοῦς=Χριστός κεφαλή, ὁ τῆς βουλῆς ἄγγελος—ἡ ἐκκλησία+ἡ Σοφία=τὸ ὁρατὸν τοῦ 'Ιησοῦ=τὸ σαρκίον=τὸ σῶμα. No podremos hacer caso omiso de las relaciones del *P. Herm.* y de la *2 Clem.* con esta gnosis, especialmente por lo que se refiere a la idea del *Sotér* y sus ángeles y del *Sotér* y su *sárx*, la cual es la Iglesia y la sabiduría (véase *Exc. ex Theod.* 17,1; 26,1; 42,3). Los estrechos puntos de contacto que hay entre las ideas, sin que en ningún caso concreto podamos hablar de dependencia directa, lo vemos también por el hecho de que unos y otros se ligan a una constante exégesis del antiguo testamento.

Otra variante (¿más antigua?) del mito de la *sofía* salvada, la vemos reseñada por Ireneo I, 30,12, que habla de la gnosis de los llamados ofitas. La *prior femina* y el *primus homo* envían a Cristo para que se llegue a la *deorum Sophia*. Cristo desciende a través de los siete cielos, asimilándose a ellos, y llega *in hunc mundum —induisse primum soroem suam Sophiam, et exultasse utrosque refrigerantes super invicem: et hoc esse sponsum et sponsam definiunt.* Cristo, unido con la *Sofía*, desciende luego hasta Jesús, el cual se convierte así en Jesús el Cristo. En la crucifixión, Cristo —juntamente con la *Sofía*— vuelve a separarse de Jesús. La tercera variante, que podemos seguir hasta el siglo I, y que procede la gnosis simoniana, la presentaremos dentro de un momento. Antes hemos de tener presente que a tal «syzygía» celestial corresponde casi siempre, al menos en principio, una «syzygía» terrena. Así ocurre también en la gnosis. Se halla muy difundida la idea del τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον, Iren. I, 6,4, y tal realización del misterio se lleva a cabo realmente ἐκ παντὸς τρόπου. Y, así, entre los marcosios hay un sacramento de la cámara nupcial, que se halla en conexión, seguramente, con el sacramento (bautismal) de la ἀπολύτρωσις, que es entendido y aplicado de manera distinta, Iren. I, 21,3: οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἔνοις, καὶ κατασκευάζουσι καὶ μυσταγωγίαν ἐπιτελοῦσι μετ' ἐπιρρήσεών τινων τοῖς τελειουμνυμφῶνα πνευματικὸν γάμον φάσκουσιν εἶναι τὸ ὑπ' αὐτῶν γινόμενον, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν. Iren. I, 13,3 se refiere a lo mismo. Véase también Tert. *Adv. Valent.* 1; Hipólito, *El.* V, 8,44s (p. 97,9ss). En otros círculos la boda celestial se realiza mediante la relación sexual indiscriminada de los τέλειοι, Iren. I, 6,3s; véase Clem. Alej. *Strom.* III, 10,1; 27,5; 29,3; Tert. *De ieiun.* 17. Particularmente, el himno a la κόρη τοῦ φωτός en los *Hechos de Tomás* 6 nos permite ver las diversas posibilidades que había de reproducir el modelo del ἱερὸς γάμος. Como invitado de la hija única del rey, el apóstol canta en éxtasis el cantar de una boda que no es sino el ἱερὸς γάμος del *Sotér* celestial con la *Sofía*-Achamoth. En esta boda participan también el que ha presentado y la que ha presentado a la novia y los invitados (=gnósticos). Mientras que el apóstol contrapone ya en su cántico la boda celestial a la boda terrena,

experimenta él mismo esa boda como celestial, porque la flautista, una «extranjera», una «hebrea», πάντα ἤκουσεν μόνη y le ama, c. 8. Sin embargo, la hija del rey y el apóstol que ora junto a su lecho nupcial, es decir, Jesús que se manifiesta en él, realizan la boda celestial que exige la renuncia a la boda terrena, como vemos tanto por la oración del apóstol como por la de la esposa y del esposo, que acentúan la oposición que hay entre ambos matrimonios y la redención del matrimonio terreno por el matrimonio celestial. Véase *Hechos de Tomás* 12 (p. 118, 3ss); 14 (p. 120, 8ss); 15 (p. 121,2ss). Por consiguiente, tanto aquí como en otros pasajes de los hechos apócrifos de los apóstoles, la verdadera reproducción de la boda celestial se verifica en la ascesis. Véase, además, *Hechos de Tomás* 88 (p. 203,9ss); 93 (p. 206, 25ss); 124 (p. 233,18ss); *Hechos de Juan* 113 (p. 212,6ss); *Hechos de Pablo y Tecla* 6ss (especialmente p. 240,2ss); *Hechos de Andrés* 5s (p. 39s). En el pasaje últimamente citado, la caída de Adán y Eva se repara al mismo tiempo mediante la «syzygía» gnóstica entre el apóstol (=Adán) y Maximilla (=Eva)[303].

Ahora bien, estas ideas de los dos «syzygías» y de su conexión, podemos seguirlas remontándonos aún más. Se encuentran ya, por cierto en forma sencillísima, en la gnosis simoniana. Aunque nuestras fuentes[304] no bastan para un conocimiento cierto de los pormenores, sin embargo nos permiten reconocer claramente tres elementos: 1) la «syzygía» celestial y terrena del Redentor, 2) la salvación de la *sofía* por el *Sotér*, 3) el acontecimiento celestial es imitado acá en la tierra por los fieles. La σωτηρία διὰ τῆς ἰδίας ἐπιγνώσεως se realiza en el hecho de que ellos μιμηταὶ τοῦ... Σίμωνος γινόμενοι τὰ ὅμοια δρῶσιν (a saber, la μῖξις indiscriminada, a la que ellos denominan τὴν τελείαν ἀγάπην). En ella demuestran el hecho de que están «redimidos» y son «libres» (Hipólito, *El.* VI, 19,5, p. 146,9ss). También se dice que ellos παρέδρους... ἀσκοῦσιν, véase Iren. I, 23,4; 13,3. Elementos aislados de nuestro círculo de ideas aparecen también dispersos en otros textos de los escritos gnósticos[305].

Con esto hemos llegado de nuevo a los círculos en los que hubo encuentro entre el judaísmo y la gnosis, o bien estaba surgiendo un judaísmo de tendencia gnósticas o una gnosis judía, la cual representa en todo caso una ruptura con el judaísmo. Y si sospechamos que en *P. Herm.* 1,3,4 hay una alusión a Gén 1,27 y hay una interpretación de Eva que hace ver en ella a la Iglesia —así como según Papías fr. 6 existía una antigua tradición exegética de los εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν πᾶσαν τὴν ἑξαήμερον νοησάντων—, podemos ver repetidas veces que en textos gnósticos hay tales puntos de contacto con Gén 1-3[306]. Además de los textos ya mencionados, me limitaré a hacer las

303. Véase *Hechos de Pablo y Tecla*. 29 (p. 192,4ss).

304. Principalmente Just. *Apol.* 26,56; *Diál.* 120, Iren. I, 23,1-4; Hipól. *El.* VI, 19s; Epif. *Haer.* 21,1-7; Ps. Clem. *Hom. recogn. passim*; Tert. *Omn. haer.* 1.

305. Véase *OdSl* 3,2-5.7s; (6,1s); 28,5-7; 38,11; (40,4); 42,8; Ps. Clem. *Ep. Clem* 7,5ss; *Hom.* 3,20.22; 16,12,1s etc; Taciano, *Or.* 15,1. Bardesanes en Efrén, *Hymn.* 55 III F 558 A; Elkasi, Hipól. *El* IX, 13,2s, Epif. *Haer.* 19,4,1s; 30,17,6; 53,1. W. Brandt, *Elchasai*, 1912, 59s. Es importante que entre esta Elena e Isis o Astarté, por un lado, y la *Sofía,* por el otro, puede probarse que hay probables conexiones. Véase Bousset, *Hauptprobleme,* 80ss.

306. Poimandres muestra que hay también influencia de Gén 1-3 en la gnosis pagana.

siguientes referencias: *Exc. ex Theod.* 21,1 relaciona Gén 1,27 con la προβολὴ ἡ ἀρίστη de la Σοφία, que produjo la ἐκλογή=τὰ ἀρρενικά=ἀγγελικά del *Sotér y la* κλῆσις=τὰ θηλυκά=τὸ διαφέρον σπέρμα=ἐκκλησία. En *Exc. ex Theod* 21,2 hallamos Gén 2,22 en interpretación gnóstica. Véase 54,1; 55 (Gén 1,26; 2,7; 3,21; 5,1; 4,1.2.25.26). Iren. I, 18 nos ha conservado una interpretación gnóstica de la historia de la creación, en la cual la creación del hombre desempeña —como es lógico— un papel. Ireneo menciona, además a algunos, que τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότα ἀρσενόθηλυν ἄνθρωπον lo aplican al πνευματικόν, en contraposición con el cual se halla ὁ ἐκ τῆς γῆς πλασθείς, I, 18,2. Los ofitas habían reflexionado extensamente sobre la historia de la creación y particularmente sobre Adán y Eva, Iren. I, 30[307]. Es también interesante Ps. Clem. *Hom.* 16,12,1s (p. 223,29ss): Εἷς ἐστιν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον. ἡ δὲ σοφία, ᾗ ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν, ἥνωται μὲν ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ, ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ ὡς χείρ, δημιουργοῦσα τὸ πᾶν. διὰ τοῦτο δὲ καὶ εἷς ἄνθρωπος ἐγένετο, ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθεν καὶ τὸ θῆλυ. καὶ μονὰς οὖσα τῷ γένει δυάς ἐστιν. κατὰ γὰρ ἔκστασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται. ὥστε ἑνὶ θεῷ ὡς γονεῦσιν ὀρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προσαναφέρων τιμήν. Aquí volvemos a aproximarnos a antiguas especulaciones judías sobre la *sofía* y vemos cómo estas especulaciones se asocian con ideas de la «syzygía». Lo distintas que pueden ser tales asertos sobre Adán-Cristo, nos lo enseña Epifanio, *Haer.* 30,3,3ss (p. 336,4ss)[308]. Según Epifanio, estas especulaciones están íntimamente relacionadas, entre los ebionitas, que hemos visto que desempeñaba un papel, según los testimonios que tenemos en *1 Clem.* 14 y *P. Herm.* y en la gnosis valentiniana de los *Exc. ex Theod*: πάλιν δὲ ὅτε βούλονται λέγουσιν· οὐχί, ἀλλὰ εἰς αὐτὸν ἦλθε τὸ πνεῦμα ὅπερ ἐστὶν ὁ Χριστὸς καὶ ἐνεδύσατο αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν καλούμενον, *loc. cit.* 30,3,6 (p. 337,6ss); véase Hipól. *El.* VII, 34,1s; Iren. I, 26,2; además, Iren. I, 26,1; 28,1s; Hipól. *El.* VII, 33,1s.

Vemos, pues, que las ideas que pudieran darnos el trasfondo de Ef 5,22ss son muy variadas, se hallan más o menos desarrolladas, tuvieron gran difusión, traspasaron las fronteras que todavía se hallaban difusas entre escritos eclesiales y escritos heréticos, y se extendieron desde mediados del siglo I a. C. hasta la segunda mitad del siglo II de nuestra era. Proceden casi siempre del ámbito de una «gnosis» íntimamente relacionada con el judaísmo helenizado[309]. Sus

307. Gén 1,26 es puesto en relación, Iren. I, 24,1 (Satornilos), véase Hipól. *El.* VII, 28,2 etc., con la creación del hombre por los ángeles o por el demiurgo.

308. Véase, a propósito de este Adán, Ps. Clem. *Hom.* 3,20,1; 21,1; 8,10,1s; *Recogn.* I 45-47; Victor. *Gal.* 1,19 (PL 8 1155 B): *dicunt enim eum ipsum Adam esse et esse animam generalem.*

309. Lo que es posible dentro del judaísmo helenizado, lo vemos por la leyenda de José y Aseneth. En su estrato judío más antiguo, procede quizás de sectores «esenios» de Egipto. De todos modos, muestra cierta afinidad con el *Test. XII,* pero en sus ideas ascéticas, que no se deben a la reelaboración, sobrepasan las opiniones de esos sectores. Para nuestro contexto es muy importante el hecho de que esta leyenda experimentara una reelaboración gnóstico-cristiana, que en la fábula judía ve el destino de la salvación de la *sofía* (Aseneth) por el *Sotér* (José). La salvación termina con el ἱερὸς γάμος de ambos. El escrito necesita ser objeto de una nueva investigación histórico-religiosa. Véase E.

ideas se refieren a una boda celestial o «syzygía» del *Sotér* en relación con todo el acontecimiento de la salvación, y a una imitación humana de alguna clase (sacramental, ascética, libertina, espiritual). Son bien patentes los puntos de contacto con las especulaciones acerca de Adán[310]. El apóstol se ocupó también de estas ideas que le llegaban, acogió sus preguntas, y destruyeron sus mitos, contrapuso a las afirmaciones de esas corrientes sus propias afirmaciones sobre el misterio del matrimonio. Es ya importante observar la diferencia que hay en cuanto a la forma, entre las afirmaciones del apóstol y las de los gnósticos. Al mito de los adversarios, que es un mito *Sofía*-Adán-*Anthropos*, no le contrapone sencillamente el mito *Ekklesía*-Cristo. Sino que el apóstol, desde el punto de vista de su propia cristología, interpreta elementos aislados del mito gnóstico, sin tener en cuenta el acontecer total de ese mito. Y esto lo hace san Pablo en interés de su preocupación práctica: la paraclesis sobre el matrimonio del hombre y la mujer en la Iglesia, matrimonio que quiere dilucidar en su realización básica. En efecto, la recta comprensión del matrimonio se hallaba amenazada, ciertamente, en las comunidades, en las que se habían introducido subrepticiamente tendencias gnósticas o afines al gnosticismo.

Pues bien, ¿qué es lo que el apóstol afirma sobre el matrimonio en nuestro capítulo? El matrimonio es reproducción de las relaciones entre Cristo y la Iglesia. Y sólo el matrimonio, en todo caso para el no carismático, se ha convertido en el lugar de la reproducción concreta de esa relación[311]. De esta manera, se libra a las relaciones entre el hombre y la mujer de las tendencias hostiles a la creación dimanadas de toda clase de gnosis. Y se las libra tanto de quienes se esconden detrás del capricho de una relación sexual indiscriminada, como de los que, por principio, reprueban ascéticamente el matrimonio. Al matrimonio, como reproducción del matrimonio celestial entre Cristo y la Iglesia, se le concede gran dignidad, y es elevado al orden de esa dignidad. Pero hay que decir todavía más cosas. Al matrimonio, como reproducción del matrimonio celestial entre Cristo y la Iglesia, se le prometió lo que más tarde se ha conocido como su carácter sacramental. Este carácter, como ya dijimos, no se deriva del concepto de μυστήριον en el v. 32, o de su traducción por *sacramentum*, sino

Batiffol, *Studia Patristica* I, 1889/1890; H. Priebastsch, *Die Josephsgeschichte in der Weltliteratur*, 1937. Recientemente, G. D. Kilpatric, Exp. T. 64 (1952) 4s, confirmó su procedencia precristiana. Véase, a propósito de todo ello, J. Jeremías, *ibid.*, 91s, y *NTl. Studien für R. Bultmann*, 1954, 255.

310. También aquí existe, en parte, una terminología afín.

311. Por consiguiente, Ef 5,22ss no constituye una contradición con lo que se afirma en 1 Cor 7, antes bien ambos pasajes, juntos, aseguran la recta comprensión de esta realidad y la salvaguardan contra los malentendidos. Estos son una amenaza, por un lado, cuando se olvida el carácter carismático del celibato y se declara que la ascesis, en la Iglesia, es necesaria para todos y se la orienta contra el matrimonio. Y constituyen también una amenaza, por otro lado, cuando se considera el matrimonio como la forma única y suprema de existencia cristiana.

que se deriva del hecho ya mencionado, a saber, que él —y él solo— es la reproducción de que hemos hablado.

En el fondo de todo está la voluntad del Creador en su creación: el Creador presentó a Eva ante Adán para que ambos se unieran corporalmente, y con ello inauguró la institución del matrimonio, que debía hacer patente y dar cumplimiento a esa voluntad divina. En esta voluntad creadora de Dios, y en esta institución de la creación, se halla incluida real, pero ocultamente, como vemos por la interpretación de Gén 2,24 que se hace en el v. 31, aquella presentación (una presentación que rebasa el nivel de la creación) de la Iglesia ante Cristo, de esa Iglesia que desde toda la eternidad estuvo destinada para ello (Ef 1,4s), que nació de Cristo (2,11ss), presentación ante Cristo que tenía por objeto la unión de ambos en un solo cuerpo. Esta relación de Adán y Eva en el marco de la creación, relación que encierra ya básicamente en sí misma la relación redentora que hay entre Cristo y la Iglesia y que remite hacia ella: esta relación se actualiza —por la voluntad de Dios— en todo matrimonio de un hombre y una mujer. Con ello, en todo matrimonio terreno como tal —independientemente de la conciencia que los cónyuges tengan de esa relación o del asentimiento que otros presten a tal interpretación— no sólo se realiza la voluntad de Dios en su creación, sino que además en esa realización no sólo se desarrolla aquella voluntad creadora oculta en ella, y que se hallaba prefigurada en la relación entre Adán y Eva en el marco de la creación, sino que además se lleva a cabo propiamente una reproducción y trasunto de esa relación redentora Cristo-Iglesia que estaba prevista y anticipada en el matrimonio.

A partir de esta realidad objetiva, que no sólo hace que el acontecimiento descrito en Gén 2,24 sea un μυστήριον, un acontecimiento salvífico fundamentado en el acontecimiento de la creación y oculto en él como meta del mismo, sino que con ello hace además que el matrimonio humano, en cuanto proceso de ese acontecer original que contiene en sí creación y redención, se realice como μυστήριον, a partir de esta realidad objetiva —digo—, y una vez que en Cristo se ha manifestado el segundo Adán, se deduce la necesidad y la posibilidad de hacer que el μυστήριον, en el que el matrimonio se fundamenta, ese misterio que, por consiguiente, él es por el origen de su esencia, resalte también en la forma en que se realice el matrimonio. El matrimonio puede y debe manifestarse ahora en lo que siempre ha sido y ha significado, desde la fundación de su misterio en la creación. De ahí la exigencia de que el matrimonio haga visible y aparezca en él públicamente esa relación: Cristo-Iglesia, en la que el matrimonio subsiste y hacia la quél está

—en sí mismo— remitiendo. A esto alude el apóstol en 1 Cor 7,39, cuando exige que el matrimonio sea siempre ἐν κυρίῳ. Pero esto significa también para san Pablo: en el cuerpo de Cristo, en la ἐκκλησίᾳ. *IgnPolic.* 5,2 no es más que la consecuencia de esta exigencia.

Pero el apóstol no entra en la Carta a los efesios en esta faceta de la cuestión, como tampoco se dedica a mostrar claramente el carácter de gracia que tiene el matrimonio como tal. Una alusión a ello la encontramos en el pasaje de 1 Tim 2,14s, que es un lugar que —significativamente— está también orientado contra la gnosis. Lejos de eso, en nuestro contexto hace una exhortación que se deriva como segunda consecuencia de la esencia del matrimonio: que en la conducta de los cónyuges el matrimonio demuestre consciente y voluntariamente que él, por su misma esencia, es imagen y reproducción del matrimonio de Cristo con la Iglesia. Ahora bien, esto significa —como vimos— para el hombre y la mujer que, en sus relaciones mutuas, deben hacer realidad ese estado en el que se hallan, desde la creación, por lo que respecta a Cristo y a la Iglesia, y que lo realicen de tal manera que, en el matrimonio, se vean remitidos el uno al otro, y vean que dependen el uno del otro. El hombre, según esto, es «cabeza» de su mujer. Esto, por la realidad misma de las cosas, se halla en relación íntima con lo que san Pablo afirma en general con respecto al hombre y la mujer, en 1 Cor 11,2ss. El varón es (nacido) «por medio de» la mujer. La mujer (está tomada) del varón. Lo uno caracteriza la relación histórica; lo otro, la relación que existe por esencia. Pero, en último término, los dos son lo que son, «por» Dios («todo procede de Dios»). De él reciben ambos su esencia y su existencia histórica. Puesto que la mujer, por su esencia (¡a partir de Eva!), procede «del» varón, lo cual incluye: existe «por el varón», la mujer es también la δόξα, es decir, la imagen fiel, el esplendor, aquella en la que el varón se ve concretamente y tiene su prestigio, mientras que el varón es el que hace que ese verse y ese prestigio sea posible. Como tales, ninguno de los dos es algo sin el otro, y cada uno necesita del otro. Así aparece claramente «en el Señor». Esta realidad se hace sentir, claro está, de manera especial en el matrimonio. Es la realidad que se halla en el trasfondo de Ef 5,22ss. De ella se deriva, por ejemplo, el que se diga que la mujer es σῶμα o σάρξ del marido y que, como tal, sea su otro «yo», 5,28ss. Por el hecho de que esta condición del marido y la mujer se fundamente, según el apóstol, en la creación, y que su estado matrimonial se fundamente en el misterio de la creación, se niega —como es lógico— que esta condición pueda variar según las diversas concepciones del ser humano y según los diversos tiempos y lugares. Lo que puede variar según el correspondiente espíritu de la época y según la mentalidad de los tiempos es la forma concreta en que se manifieste el matrimonio, y esto incluso en medida relativamente pequeña.

La realización de la condición esencial del hombre y la mujer en el matrimonio acontece, según el apóstol, en el acto de obediencia y de amor. La mujer cumple con su condición fundamentada en el misterio del matrimonio, cuando se sujeta «en todo» al marido, y de esta manera coproduce y reproduce la sumisión de la Iglesia a Cristo, que hace que resalte el fin al que se encamina el misterio de la creación. Por el contrario, el marido cumple con su condición en el matrimonio, cuando se entrega y ama a su mujer y, con solicitud, la «cuida y cobija», y reproduce así la entrega y solicitud de Cristo por la Iglesia, hacia las que también señala el misterio de la creación. En la obediencia y el amor del hombre y la mujer en el matrimonio se revela el misterio oculto por Dios en la creación y que ahora se halla activo en el matrimonio: el misterio de la «syzygía» celestial entre Cristo y la Iglesia. Por eso, el apóstol exhorta a los esposos a tener amor y obediencia, y rechaza así una comprensión gnóstica y una conducta gnóstica de los sexos, que tiene siempre su fundamento en el modelo de una «syzygía» mítica.

Puesto que el tema de nuestra sección es el debido comportamiento mutuo de lo esposos, podemos deducir de las razones que se dan para este comportamiento algunos puntos de vista para la comprensión de Cristo y de la Iglesia y completar así en un determinado aspecto las ideas que hemos adquirido sobre ambos. Por lo que se refiere a Cristo, se hace patente en primer lugar una nota que es importante para sus relaciones con Adán. Según las cartas anteriores del apóstol, Adán es el τύπος τοῦ μέλλοντος, Rom 5,14, aquel que, como πρῶτος ἄνθρωπος, como φυχικός (φυχὴ ζῶσα) y χοϊκός remite al ἔσχατος y ἐπουράνιος 'Αδάμ, al πνευματικός, al πνεῦμα ζωοποιοῦν (1 Cor 15,44ss). Ef 5,22s confirma esta relación, por cuanto se ve: en Adán como hombre primitivo, como criatura de Dios, se encuentra ya oculto el Cristo futuro, pero está realmente presente en él. Por consiguiente, Cristo es el hombre primitivo que se ha manifestado. Adán oculta, en efecto, en sí al μέλλων, hacia quien él remite, y que a él le va a sustituir. Pero con Cristo reaparece también el hombre primitivo. Se confirma lo que ya sabemos por otras partes de nuestra carta: en la creación se oculta ya la redención pre-vista en Cristo. En Cristo se llega también al redescubrimiento de la criatura. Y hay que tener en cuenta otra cosa más, que se halla íntimamente relacionada con lo que acaba de decirse. Como tal hombre primordial *(Urmensch)* —no entendido ya únicamente en el sentido formal en que lo entiende la historia de las religiones, sino también en el sentido material, como el hombre que representa en sí originalmente al hombre— Cristo es,

según 5,23, el «salvador del cuerpo». Esta salvación se realizó en todo lo que quedó mencionado en el contexto: en la entrega en favor del cuerpo, que es la Iglesia, en su purificación por medio del bautismo, y en el hecho de presentársela a sí mismo como su esposa, y en su solicitud y cuidados por ella. Pero, en todo eso, su entrega es *un* acto de su amor. Ahora bien, ese amor, por consiguiente, la actividad salvífica pasada, presente (y futura) de Cristo en favor de su Iglesia y en su Iglesia, no es de nuevo sino la revelación de aquel amor que se prefiguró en el «afecto» de Adán a Eva. Para decirlo con otras palabras: el amor salvífico de Jesucristo, el amor que él muestra a su Iglesia, es el movimiento hacia el que señala el amor creado en sí mismo. Es lo que ese amor «quería decirnos». E inversamente: el amor de la criatura a la criatura está orientado hacia ese amor salvífico y se revela supremamente en él. De ahí se deduce —aunque este punto no se toca ya en nuestra carta— que también el amor natural del hombre histórico, en el que —por lo menos— se mantiene formalmente el amor de la criatura, no sólo no es opuesto al amor cristiano, sino que este último se encuentra ya representado en aquél. También el *éros* «significa» *agápe*. La *agápe* da plenitud al *éros*, aunque —eso sí— en sentido crítico.

También en relación con la Iglesia encontramos en nuestra sección algunas novedades. La Iglesia es el cuerpo de Cristo. Y esta verdad se había expuesto hasta ahora en nuestra carta desde tres puntos de vista: 1) Como cuerpo de Cristo, la Iglesia tiene su origen en el cuerpo crucificado de Cristo, 2,11ss; 2) Como cuerpo de Cristo, la Iglesia se constituye ante el mundo por medio de los «dones» de la «cabeza», que es Cristo, a partir de la cual y hacia la cual ella «va creciendo», 4,7ss etc.; 3) Como cuerpo de Cristo, la Iglesia es el *pléroma* de Cristo, que todo lo abarca e integra en sí, 1,22s etc. En todo ello, la Iglesia es la incorporación y representación de Cristo, que está subordinada a él como a su cabeza. Claro está que nada de esto se olvida en Ef 5,22ss, sino que —en parte— llega a enunciarse expresamente. Pero hay, además, otra perspectiva: la Iglesia se halla frente a Cristo, como cuerpo suyo que es, y se halla ante él con una especie de propia personalidad, a saber, como su esposa y su cónyuge. Con eso colma la Iglesia el concepto general de cuerpo, tal como Pablo lo entiende. En el cuerpo, que soy yo, yo tengo al mismo tiempo una relación conmigo mismo. Además, la Iglesia, como esposa y cónyuge de Cristo, no es su «vis-à-vis», la que está frente a él. Porque en tal contexto se dice también: «El que ama a su mujer, a sí mismo se ama», 5,28b. Por consiguiente, no se puede hablar sino de una personalidad relativa de la Iglesia frente a Cristo, o de una especie de personalidad.

Este frente a frente de Cristo y de la Iglesia se sublima dentro de la relación del amor. Esta es la otra cosa que aprendemos sobre la Iglesia, en nuestra sección. Este amor es el amor preveniente de Cristo, el amor que se anticipa. En efecto, la Iglesia es esposa de Cristo en virtud de la entrega de Cristo en favor de ella. La Iglesia vive como esposa de Cristo por razón del amor que Cristo le mostró. Ser esposa de Cristo significa, para la Iglesia, ser siempre la amada de Cristo y, en él, la amada de Dios. Y hay más: ese estar frente a frente, en el que se halla la Iglesia en virtud del amor de Cristo que se anticipó, es un estar ante él. Ya vimos: la Iglesia es esposa de Cristo, porque Cristo la purificó y santificó para sí, en virtud de su propia entrega en la cruz, por el baño del bautismo, y de esta manera se la presentó a sí mismo y la situó ante su rostro, colocándola en el poder y esplendor de su prestigio, colocándola en su «dóxa». Es esposa de Cristo la Iglesia amada anticipadamente por él, sacramentalmente purificada y santificada en su fondo, en su ser, y presentada por él ante sí mismo. Pero la esposa —y éste es el tercer elemento en nuestro contexto— es también la mujer —la cónyuge— de Cristo. Ella no pierde nunca su estado de esposa. Pues ella es siempre lo que es, por razón del amor de Cristo que se entrega a ella, ese amor que se hace presente en el baño nupcial del bautismo, y —bien podríamos decir— en el cortejo nupcial hacia la luz santificadora del rostro de Cristo. Pero, como esposa, la Iglesia es también mujer. La Iglesia, conducida pura a Cristo y vuelta hacia Cristo y permaneciendo ante Cristo, por su amor y en virtud de su amor (del amor de Cristo), recibe incesantemente de nuevo el amor de Cristo que la abraza con cariño,ese amor que sin cesar la «cobija y cuida». Como a su mujer que es, Cristo le da siempre a la Iglesia, su esposa, protección, alimento y el color de su amor solícito. Y, así, la Iglesia, en virtud del amor de Cristo que se anticipó, se siente cobijada por el bautismo en lo más íntimo, protegida incesantemente por ese amor, al unirse ella con él y él con ella en la eucaristía. Ese hallarse frente a frente, que es un «estar ante él», es también siempre un «estar con él». Pero no hay que olvidar que, en todo ello, es también un «estar sujeta a él». Ella es la Iglesia obediente y sujeta a Cristo, la Iglesia que permanece ante el rostro de Cristo y que se une con él.

b) *6,1-4 Hijos y padres*

1. Hijos, obedeced en el Señor a vuestros padres, porque esto
2. es justo. / «Honra a tu padre y a tu madre», éste es el
3. primer mandamiento con promesa: / «para que te vaya
4. bien, y tengas larga vida sobre la tierra» / Vosotros, padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino criadlos en la disciplina e instrucción del Señor.

La mirada del apóstol pasa ahora de los esposos a los hijos y los padres, para mostrarles también a ellos cuál es la vida o los actos fundamentales de la vida que están en consonancia con la vocación recibida de Dios. En este punto, nuestra sección se acerca más a las reflexiones análogas que hay en Col 3,20s, se acerca más —digo— de lo que se había acercado la sección anterior a las reflexiones que leemos en Col 3,18s. Lo veremos clarísimamente por una sinopsis que se limita a los puntos más esenciales. Comparemos:

Ef 6,1-4	Col 3,20s.
ἐν κυρίῳ	ἐν κυρίῳ
δίκαιον	εὐάρεστον
Ex 20,12 (Dt 5,16)	— — —
παροργίζετε	ἐρεθίζετε
— — —	ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν
ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτά	— — —

Por un lado, lo insignificante y casual de las diferencias (por ejemplo, en la elección de las palabras) y, por otro lado, lo significativo de tales diferencias (por ejemplo, las fundamentaciones que falten en cada caso), en una sección formulada —en sí— tradicionalmente, muestran clarísimamente y de manera ejemplar que en la Carta a los efesios no se trata de una imitación de la Carta a los colosenses, ni viceversa. Evidentemente, serían más enigmáticas aún las diferencias y las concordancias entre Efesios y Colosenses, si la Carta a los efesios dependiera literariamente de Colosenses, o —viceversa— ésta dependiera de aquélla. Más bien, las diferencias y las concordancias se explican sobre todo por ser el mismo tema y la misma preocupación los que hacen que en la Carta a los efesios se repita de manera independiente lo que se había escrito en la Carta a los colosenses. Se exhorta a los hijos, lo mismo que a las casadas, a ὑπακούειν. No sabemos si, al leerse la carta públicamente, durante el culto divino, se pensó en que los hijos —los niños— iban a estar presentes. De todos modos, para el apóstol es lo más natural dirigirse a ellos con la palabra. En efecto, los hijos, por de pronto porque sus padres son ἅγιοι, son ya —ellos mismos— ἅγια y no ἀκάθαρτα, 1 Cor 7,14b. Resulta difícil decidir si ἐν κυρίῳ forma parte del texto original o es una adición posterior[312]. En el caso de que esta adición hubiera pe-

312. ’Εν κυρίῳ falta en B D* G it Marcn. Clem. Tert. Cypr. y es considerado como no original por muchos comentaristas. Por otro lado, esta expresión aparece en 𝔓[46] ℵ A 𝔎 pl vg syr. Sería difícil entender que se hubieran suprimido estas palabras. La adición de las mismas, como vemos por Col 3,20a, no es en sí necesaria. Pero podrían haberse añadido posteriormente, como interpretación cristiana. De todos modos, es muy posible que Pablo se hubiera expresado así.

netrado en el texto más tarde, entonces el apóstol fundamenta su exhortación a la obediencia, basándose primeramente en que hacerlo así es «justo», y aduciendo luego que hay un mandamiento del decálogo del antiguo testamento (Ex 20,12; Dt 5,16) que así lo exige. Este mandamiento es denominado por *p Pea* 1,15d,13 y otros «el más grave entre los mandamientos graves»[313]. El τοῦτο no se refiere a lo que viene a continuación. Porque la aseveración de que el mandamiento de Dios es δίκαιον no es necesario formularla, ni mucho menos, según la mente del apóstol. Inversamente, la afirmación de que obedecer es «justo» —entendiendo δίκαιον en sentido muy general, por ejemplo, tal como se entiende en Flp 4,8—, queda confirmada vigorosamente por la cita tomada del decálogo. Mediante la Escritura, δίκαιον se convierte, como quien dice, en δίκαιον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, Hech 4,19 (2 Tes 1,6; véase Col 4,1; Flp 1,7). El mandamiento contiene en sí mismo un incentivo para tal obediencia y de este se dice que es el primero (¿o el más excelente?)[314] que está asociado con una ἐπαγγελία. La ἐπαγγελία es la promesa de prosperidad y larga vida sobre la tierra. La obediencia de los hijos proporciona ambas cosas. ’Επὶ τῆς γῆς[315] es una expresión que san Pablo, teniendo en cuenta a los paganocristianos, no la utiliza ya para referirse a la tierra de Canaán[316]. Si ἐν κυρίῳ se hallaba originalmente en el texto paulino, entonces se puso para acentuar que tal obediencia debe ir marcada por la realidad de que ellos, los hijos, son ἅγια, han sido introducidos ya por sus padres en la esfera de Cristo o han entrado ya en su dimensión por el bautismo. Resuena en estas palabras, en sentido cristiano, algo

313. Véase Str.-B. I, 715ss.

314. Es difícil decir cómo hay que entender ἐντολὴ πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ. Se discute si πρώτη debe entenderse en sentido numérico o de primacía (véase Mc 12,28s). En el primer caso, la promesa debiera extenderse también a todos los demás mandamientos del decálogo, o debiera referirse únicamente a la segunda tabla de mandamientos en general, siendo ambas cosas muy poco probables. Sería preferible pensar, con Dibelius, en una comprensión parecida a la que aparece en el *Midr. Dt. R.* 6 a propósito de 22,6: «De igual manera, Dios no reveló la recompensa por los mandamientos, haciéndolo únicamente en dos mandamientos: en el más importante (propiamente, en el difícil entre los difíciles) y en el más ligero (propiamente, en el ligero entre los ligeros)». Así también Nieder, *Motive*, 85.

315. Véase Ex 20,12b (Dt 5,16c) LXX: ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένῃ ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι.

316. Beck *sub loco* lo justifica así: la «bienaventuranza contiene también en determinados aspectos promesa y bendición para esta vida, a saber, como santificación de las relaciones naturales, es decir, de las relaciones fundamentales que tienen que ver con esta vida». Tomás de Aquino piensa así: *haec temporalia non sunt bona absolute, nisi inquantum ordinata ad spiritualia, et ideo intantum homini bona, inquantum per ea iuvatur ad spiritualia. Unde fortuna non est dicenda bona, si est impediens a virtue. Et ideo longitudo vitae intantum est bona, inquantum ad servitia Dei est ordinata... Vel potest referri ad sensum spiritualem: ut sis longaevus in terra viventium.*

así como las reflexiones que ya se hacía el judaísmo[317] acerca de hasta qué punto debía llegar la obediencia a los padres. Sin embargo, es significativo el que no se ofrezca una casuística ni se mencione tampoco un simple límite material de la obediencia, sino que se dé la razón de esa obediencia y se indique cuál es su vigor y su norma, a saber, el «estar en el Señor» y el contar para ella con el Señor. Tal vez san Pablo entiende luego en sentido tipológico la promesa asociada al mandamiento, y la interpreta, como Tomás de Aquino que sigue el ejemplo de Jerónimo, en un sentido espiritual como el ser *longaevus in terra viventium*[318]. En todo caso, esto no sería de extrañar, si tenemos en cuenta el sentido en que san Pablo comprende en otras partes la ἐπαγγελία vétero-testamentaria. Véase Rom 4,13ss; Gál 3,15ss; Ef 2,12; 3,6, etc. En efecto, la promesa de Dios a Israel no se reveló en todo su sentido, en el sentido que Dios quiso darle, sino en Jesucristo y por el poder del πνεῦμα, véase Rom 15,8; 2 Cor 1,20; Gál 3,14; Ef 1,13. La salvación de la prosperidad y bienestar en la tierra salvífica de Israel, esa salvación que se revela en la obediencia de los hijos a los padres, manifiesta «en el Señor cuál es su razón y su sentido: el bienestar y la seguridad en la κληρονομία αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις, véase 1,18.

Así como el apóstol, en sus exhortaciones a los esposos, se limita al comportamiento fundamental que los cónyuges deben observar el uno con el otro, hace lo mismo ahora en sus exhortaciones sobre las relaciones entre hijos y padres. Si a los hijos les pide obediencia, a los padres, que poseen y representan la autoridad paterna, les pide que eduquen rectamente «en el Señor». La exhortación se formula muy concretamente y, al principio, en forma negativa, v. 4a: los padres, cuando eduquen a sus hijos, no deben suscitar en ellos la «ira» con sus medidas educativas. Παροργίζειν significa «exasperar, irritar, hacer montar en cólera»[319]. Si la educación exaspera a los hijos, entonces esa educación los está incitando a pecar, y en el pecado se encontrarán fácilmente a merced del diablo, véase 4,26s, porque en él y en todo lo que tiene que ver con él, se llega hasta la βλασφημία, véase 4,31, y entonces el hijo, en su corazón y por el disgusto que

317. Véase Str.-B. I, 709.

318. Véase también Estius, Bisping, Haupt, Staab, Speyr y otros.

319. Παροργίζω, en el sentido transitivo de exasperar, irritar, se predica de los dioses y de los hombres, véase por ejemplo Estrabón 7,2,1; Ez 20,27; *Test. XII Lev*. 3,10; Filón, Somn. II, 177; Rom 10,19 (Dt 32,21); *P. Herm. v*. 3,6,1. En los LXX este verbo aparece más de 50 veces. Por el contrario, παροργισμός aparece sólo seis veces, véase por ejemplo 1 Re 15,30; 2 Re 23,26; *2 Esd* 19,18. Es característico aquel texto de Eclo 4,2s: φυχὴν πεινῶσαν μὴ λυπήσῃς καὶ μὴ παροργίσῃς ἄνδρα ἐν ἀπορίᾳ αὐτοῦ. καρδίαν παροργισμένην μὴ προσταράξῃς καὶ μὴ παρελκύσῃς δόσιν προσδεομένου. Véase Bauer *sub verbo,* ThWB V, 411,47ss (Grether-Fichtner).

en él suscita esa irritación, se cierra a Dios. Parecería una arbitrariedad de Pablo el haber formulado esta advertencia. Pero conoce muy bien de lo que es capaz un afecto intenso: el estado emocional de una persona, sobre todo de un niño, puede empujarle y enredarle en una rebeldía fundamental y que sea difícil de remediar. El padre que exaspera a su hijo hace que éste se rebele contra todo lo paterno, que tiene que mostrarse con paciente suavidad y con severidad dispuesta siempre a perdonar. Y el hijo se rebelará contra todo lo paterno: contra su padre terreno y contra Dios, que es el Padre. No se nos dice de qué forma pudieran los padres exasperar a sus hijos. Se trata, como es lógico, de todos aquellos sentimientos, gestos, palabras y actos que brotan, ellos mismos, de la ira y que la llevan en sí mismos. Pero se trata también de aquella conducta paterna en la que el educador no se desliga de sí mismo, no busca o no busca solamente el bien del hijo, sino que persigue sus propios intereses. Y se trata también de una educación injusta o pagada de su propia justicia. A ella se opone la educación[320] ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου. Es difícil decir si παιδεία y νουθεσία significan aquí cosas distintas o son términos sinónimos[321], uno con significado más general, y el otro que se fija más bien en la forma de aplicación. Propiamente, παιδεία es la «disciplina» que se alcanza con toda clase de «medios correctivos». Véase, además de su uso muy frecuente en Prov, Sab, Eclo LXX, los textos siguientes: 2 Tim 3,16; Heb 12,5.7.8.11; *1 Clem*. 35,8; 56,2; 62,3; *P. Herm. v*. 2,3,1; *s*. 6,3,6. Por el contrario, νουθεσία, que en comparación con el verbo νουθετεῖν, de uso frecuente, aparece sólo raras veces, y que en el nuevo testamento, además de en nuestro lugar, lo encontramos sólo en 1 Cor 10,11; Tit 3,10, es —con sentido más especial— la advertencia, la amonestación, la instrucción y otras cosas por el estilo. Tal vez se piensa en nuestro pasaje en una diferenciación de la educación: la que se lleva a cabo con obras y la que se realiza con palabras[322]. El genitivo κυρίου es probablemente genitivo de cua-

320. Ἐκτρέφειν es aquí criar, educar como, por ejemplo, en Aristóf., *Nubes* 793; Jen. *An*. 7,2,32; Polib. 6,6,2; Epict. *Diss*. 6,4; *P. Herm. v*. 3,9,1. Véase la exhortación de *Did*. 4,9 a educar en el φόβος τοῦ θεοῦ en el sentido de la sabiduría judía; Polic. *Phil*. 4,2, donde se exhorta a las madres a καὶ τὰ τέκνα παιδεύειν τὴν παιδείαν τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ.

321. Véase también, por ejemplo, Filón, *Deus immut*. 54.

322. Así piensa, considerándolo como una posibilidad (verbera-verba), Tomás de Aquino y así piensan Hofmann, Kähler, Haupt. Véase Scott *sub loco:* «All the training they give, all the counsels they offer, should be imbued with the Christian spirit». Se han intentado también otras distinciones, pero que parecen menos justificables, por ejemplo, Tomás de Aquino: *in disciplina, eos ad bonam inducendo, et correctione, a malis retrahendo,* o Bengel: *harum altera occurrit ruditari, altera oblivioni et levitati.*

lidad y limitación[323], y en todo caso no es genitivo subjetivo. Corresponde en sentido amplio al sentido de ἐν κυρίῳ de 6,1. Véase *1 Clem.* 21,8: τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαμβάνειν. Los padres deben ser diligentes en proporcionar a sus hijos una educación fundamentada en el Señor, inspirada y movida por él, orientada hacia él y en consonancia con él. Eso es todo lo que se quiere decir. Cuando el *Kýrios* determine a los padres en su actividad educativa, éstos —desde luego— no suscitarán en sus hijos una resistencia encolerizada, sino que les ayudarán en su ὑπακούειν.

c) *6,5-9 Esclavos y amos*

5. Esclavos, obedeced a vuestros amos terrenales con temor
6. y temblor, con sencillez de corazón, como a Cristo; / no
sirviendo sólo para ser vistos, como quienes agradan a
hombres, sino como esclavos de Cristo, haciendo de co-
7. razón la voluntad de Dios; / sirviendo de buen grado, como
8. al Señor y no a los hombres; / sabiendo que cualquier bien
que cada uno hiciere, lo volverá a recibir del Señor, sea
9. esclavo o sea libre. / Vosotros, amos, proceded de igual
manera con ellos, dejando las amenazas, sabiendo que el
Señor tanto suyo como vuestro está en los cielos, y que
para él no hay acepción de personas.

El apóstol dedica también extensas exhortaciones al tercer grupo de personas que había en el hogar antiguo. Y se dirige en primer lugar, y de manera más intensa a la parte subordinada que a la parte de posición superior. Esto no nace de que el apóstol se ponga a favor, ni mucho menos, del que terrenamente se halla por encima, sino que brota del conocimiento de que, para el que terrenalmente se halla a un nivel inferior, siente más intensamente la tentación de entender erróneamente lo cristiano y de hacer de la ἐλευθερία una ocasión para el propio provecho, y de la vocación divina a la libertad de Cristo un llamamiento a la aparente libertad de ser uno mismo quien plasme su vida de tal modo que ello signifique únicamente una nueva manera de estar bajo la ley. Véase 1 Cor 7,21ss. Precisamente en este acento

323. Véase W. Jentsch, *Urchristliche Erziehungsgedanken. Die Paideia Kyriou im Rahmen der hellenistisch-jüdischen Umwelt,* 1951, 144. Así piensan ya Klöpper, Wohlenberg: genitivo de relación. De otra manera piensa Bertram, ThWB V, 623,18s; von Soden, Meyer sub loco.

que pone el apóstol en su exhortación a la parte más débil, acento que —desde luego— es fácil entenderlo erróneamente e interpretarlo en sentido egoísta como permiso para mantener la superioridad terrena, en este acento —digo— se expresa la realidad de que la paraclesis del apóstol no es una variante de moral humanitaria, sino que es un llamamiento a realizar el ser nuevo y abierto que se recibió por gracia en la fe y en el bautismo, sobrepasándose de este modo a sí mismo y sobrepasando con ello las circunstancias que están a punto de pasar.

Los esclavos —οἱ δοῦλοι por contraposición a los κύριοι o δεσπόται, 1 Tim 6,1s; Tit 2,9s; véase 1 Pe 2,18— son exhortados por el apóstol a que obedezcan a sus amos terrenales (κατὰ σάρκα, como por ejemplo en Rom 1,3; 4,1; 9,3.5; 1 Cor 1,26; 10,18; 2 Cor 5,16). Esta obediencia debe ser auténtica. Y, por eso, san Pablo la explica extensamente, deslindándola en parte negativamente de una obediencia equivocada, y describiéndola en parte positivamente. Debe ser, sobre todo, una obediencia que se preste al amo terreno ὡς τῷ κυρίῳ. Esta es la afirmación decisiva, a la que van subordinados todos los demás detalles que se dan tanto en el v. 5 como en los participios que vienen a continuación y que figuran en los versículos 6-8. Por eso, esta afirmación vuelve a repetirse otra vez, con palabras distintas: ὡς δοῦλοι Χριστοῦ, v. 6, y ὡς τῷ κυρίῳ, v. 7 (véase el v. 8). Por consiguiente, incluso la obediencia cotidiana del esclavo a su amo tiene su relación con Cristo, más aún, es una obediencia que, de manera suprema y en realidad, se presta a Cristo. El amo concreto es únicamente, como quien dice, la ocasión concreta para desplegar y probar la obediencia a Cristo. El κύριος κατὰ σάρκα es para el esclavo, como podríamos formular con *Did.* 4,11, τύπος θεοῦ. Esto, por un lado, facilita la obediencia al amo terreno. Porque la eleva por encima de todos los amos terrenos y de sus deficiencias y maldad, y la hace llegar hasta el *Kýrios,* que recompensa con justicia lo bueno, v. 8. Pero dificulta también la obediencia del esclavo. Porque no permite más que una obediencia sincera, total y ferviente. Y a ella exhorta el apóstol encarecidamente. Es una obediencia, piensa san Pablo, que debe realizarse en el temor. En vez del φόβος solo, que se pide también a los esclavos en 1 Pe 2,18; *Did.* 4,11=*Bern.* 19,7, y se les pide a los ciudadanos con respecto a las autoridades políticas, Rom 13,7, y se le pide a la mujer con respecto a su marido (Ef 5,32; véase 1 Pe 3,2), se halla aquí la expresión, con sentido intensificador, φόβος καὶ τρόμος, que como expresión de los LXX surge, por ejemplo, en Gén 9,2; Ex 15,16; Dt 2,25; 11,25; Is 19,16, etc, y que aparece también ocasionalmente en san Pablo: 1 Cor 2,3; 2 Cor 7,15; Flp 2,12; véase *1 Clem.* 12,5. La obediencia del esclavo, como la obediencia en general, incluye temor de aquél a quien se obedece. Con el temor debe

ir unida la sencillez de corazón. Precisamente porque la obediencia del esclavo ha de ser «con temor y temblor», tendrá que realizarse con sencillez de corazón, sin mirarse de reojo a sí mismo ni mirar a otras personas, sino viendo a Cristo en el amo terreno. La ἁπλότης[324], concepto que procede también de la esfera judeo-helenística y que pasó al lenguaje cristiano, véase por ejemplo 1 Crón 29,17; Sab 1,1,etc.; *Test. XII Rub.* 4,1; *Sim.* 4,5; *Lev.* 13,1; Is 3,8; Mt 6,22; Lc 11,34; Rom 12,8; 2 Cor 8,2; 9,11.13; 11,3; Col 3,22; *Bern.* 8,2; 17,1; 19,2; *P. Herm. v.* 1,2,4; *v.* 3,9,1, etc., significa la orientación sencilla y derecha (no retorcida) del hombre o de su manera de pensar o actuar o querer, que frente a toda «trastienda» egoísta está sencillamente en lo que está. Si el corazón del esclavo es sencillo, entonces, sin engreírse y sin mirar de reojo a sí mismo, a sus compañeros de esclavitud y a su amo terreno, le servirá a éste, y en él a Cristo, con honradez y pureza de corazón[325]. Esto mismo lo confirman las oraciones de participio que figuran en los versículos 6 y 7. Una obediencia sencilla excluye, desde luego, la ὀφθαλμοδουλεία, el servir para quedar bien, el servir sólo para ser vistos, y todas las formas en que este afán se traduce. Esta última manera de obedecer obedece tan sólo cuando le están viendo, y únicamente para agradar al amo. Los que obedecen con sencillez a su amo y, en él, a Cristo, no son tampoco ἀνθρωπάρεσκοι. A propósito de este concepto, véase *SalSal* 52,6; Sal 4,7.8.19; Col 3,22; Gál 1,10; 1 Tes 2,4; *2 Clem.* 13,1; *IgnRom.* 2,1; Just. *Ap.* I, 2. No pretenden con sus servicios agradar a hombres y, en primer lugar, ganarse al amo, sino que quieren ser δοῦλοι Χριστοῦ, que hacen de todo corazón la voluntad de Dios. Quien depende de la mirada y del agrado de hombre, incluso de su propia mirada y de su propio agrado, de cualquier manera que sea, es —en concepto de Pablo— un δοῦλος ἀνθρώπων, véase 1 Cor 7,24. Pero ni siquiera los esclavos, aunque tengan que servir a su amo terreno, deben ser δοῦλοι ἀνθρώπων. Sino que deben ser δοῦλοι Χριστοῦ, libres internamente de depender de otras personas y de depender de sí mismos. Demuestran que son esclavos de Cristo porque cumplen con toda su alma la voluntad de Dios. Esta se extiende también a las relaciones entre esclavo y amo. Ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ es una expresión tradicional: *1 Esd* 9,9; *4 Mac* 18,16; Mt 7,21; 12,50; Mc 3,35; Jn 4,34; 6,38, etc. Ἐκ ψυχῆς va, claro está, con esta expresión[326], y no

324. Véase ThWB I, 385s (Bauerfeind); C. Spicq, *La vertu de simplicité dans l'A. et le N. Testament:* R Sc Ph Th. (1933) 1-26.

325. Véase Estius *sub loco: In dominis vestris, quibus servitis, Christum dominum, per illos quodammodo repraesentatum, prae oculis habentes, ut ea consideratio vos moveat ad bene et ex animo dominis vestris serviendum.*

326. Así, Holzhausen, Haupt, Wohlenberg, Dibelius.

con el siguiente δουλεύοντες[327], que está determinado ya por μετ' εὐνοίας. Aparece, véase *Test. XII Gad* 2,1, junto a ἐν πάσῃ ψυχῇ, Eclo 6,26; ἐν ὅλῃ ψυχῇ, Dt 6,5=Mt 23,27; ἀπὸ τῆς ψυχῆς, Eclo 14,4, etc.; κατὰ τὴν ψυχήν, *Test. XII Benj.* 1,5, y asimismo ἐξ ὅλης ψυχῆς, Mc 12,30; Lc 10,27, como expresión que denota la decisión y entereza de la acción correspondiente. Los esclavos que obedezcan con sencillez a su amo y, en él, a Cristo, cumplen sin reservas y con decisión la voluntad de Dios.

La segunda oración de participio apenas aporta nada nuevo, sino que compendia —en sentido general— lo que se ha dicho hasta ahora. Εὔνοια[328] es aquí aquella virtud del esclavo que trabaja con gusto y amor por afecto a su amo. El esclavo, al pensar en su amo —en su Señor— celestial, pone celo y empeño en servir a su amo terreno.

A pesar de todo, los esclavos deben tener todavía otra motivación más, deben dejar que otro motivo más les impulse, a saber, que el Señor les espera con su recompensa. El tercer participio εἰδότες... no está coordinado. Más bien, sirve de fundamento a los participios anteriores y a toda la exhortación a la obediencia. La formulación es muy significativa. Pablo no promete sólo y no promete directamente a los esclavos su recompensa, para consolarles de lo que carecen en el plano terreno. Sino que les recuerda, más bien, la verdad —válida para todos— de que el bien recibe del Señor su recompensa. «Cualquier bien que cada uno hiciere, lo volverá a recibir del Señor (como recompensa)». Esto se aplica tanto al esclavo como al hombre «libre», según se formula ahora, con arreglo a una oposición habitual, véase 1 Cor 7,21s; 12,13; Gál 3,28; Col 3,11; Ap 6,15; 13,16; 19,18. También el esclavo puede hacer el bien, y más que nada por su obediencia sincera. Y precisamente ese «bien obrar», se lo apuntará el Señor para recompensa. Tal vez κομίζεσθαι no significa aquí, como suele significar a menudo, «recibir (una recompensa)»[329], sino —refiriendo τοῦτο a ἀγαθόν— «volver a recibir»[330]. El esclavo, en medio del duro servicio que tiene que prestar a su amo y, en él, al Señor, debe saber —y saberlo le ayudará mucho— que el Señor a quien él presta obediencia, devuelve toda acción buena, sin que tenga en cuenta para nada que se trate de esclavo o de hombre libre. Porque

327. Así, Crisóstomo, Jerónimo, Wettstein, Bengel, Harless, Bisping, Hofmann, Westcott.

328. Bauer *sub verbo,* Moulton-Milligan *sub verbo,* Huby, Dibelius *sub loco,* ThWB IV, 969, 20ss (Behm).

329. Por ejemplo LXX Lev 20,17; 2 Mac 8,33; 2 Cor 5,10; Col 3,25; 1 Pe 5,4; *Bern.* 4,12; *2 Clem.* 11,5.

330. Por ejemplo, Polib. 1,83,8; 3,40,10; Jos. *Ant.* 13,80; Eclo 29,6; Mt 25,27; (Heb 11,19).

ante él han desaparecido todas las diferencias que siguen teniendo validez en el tiempo que corre.

Pero también a los κύριοι les exhorta el apóstol, v. 9. Esta exhortación está concebida al principio en términos muy generales e imprecisos. Pero un ejemplo concreto, muy esencial para el comportamiento de los amos con los esclavos, completa la exhortación general. Será difícil referir τὰ αὐτά a τὸ ἀγαθόν, porque el hacer el bien no aparecía en conexión con la exigencia. También es improbable que haya que referirlo a μετ' εὐνοίας, más aún, queda excluido por completo, si εὔνοια designa la virtud específica del esclavo que trabaja con honradez y diligencia. Lo más probable es que haya que entender τὰ αὐτὰ ποιεῖτε como una expresión un poco vaga, con la que san Pablo quiere indicar que los amos deben cumplir de manera análoga los deberes que tienen para con sus esclavos. *Eadem... identitate proportionis, ut sicut illi ex animo et bona voluntate, ita et vos faciatis*, interpreta Tomás de Aquino[331]. También ellos, los amos, deben cumplir la voluntad de Dios en su comportamiento con los esclavos. Deben dejar de gritarles y amenazarles, para mencionar un ejemplo obvio. Aunque, según el derecho, sean los propietarios de los esclavos, no deben comportarse como si pudieran disponer de ellos a su capricho y según el humor del momento. 'Ανιέναι significa poco más o menos aflojar, soltar algo[332]. 'Απειλή es la amenaza, el reprender soltando amenazas, véase Hech 4,17 v. 1; 4,29; 9,1; *1 Clem.* 58,1; *P. Herm. m.* 12,6,2: esa reprensión que lleva consigo la decisión de aplicar el correspondiente castigo, y nace de la ira, y que al mismo tiempo demuestra sentimientos duros y despiadados. También los amos de los esclavos deben imbuirse del conocimiento de que ellos, lo mismo que sus esclavos, y juntamente con sus esclavos, están sometidos a un Señor y Juez celestial insobornable, y serán juzgados por él[333]. El juzga con justicia. Para él no hay acepción de personas. El extraño término griego προσωποληµφία, Rom 2,11; Col 3,25; Polic. *Phil.* 6,1 se deriva de πρόσωπον λαμβάνειν y es traducción literal del hebreo (= נָשָׂא פָּנִים, Lev 19,15; Dt 10,17; Eclo 4,22.27; 35,13; *1 Esd* 4,39; Lc 20,21; Gál 2,6; *Did.* 4,3; *Bern.* 19,4), que significa ser partidista, tener favoritismos. Véase también Hech 10,34 (Dt 10,17);

331. Véase Estius, Holzhausen, Beck, Klöpper, Westcott y otros.

332. Bauer *sub verbo*. Vg traduce sin razón *remittentes* en vez de traducir *omittentes*, cosa que Joüon, *loc. cit.*, *462* trata de justificar.

333. Véase Huby *sub loco*: «Les maîtres n'ont pas tout pouvoir sur leurs esclaves, comme sur 'un capital vivant', qu'ils peuvent exploiter à leur guise. Plus qu'à leurs propiétaires d'ici-bas, les esclaves apartiennent au Christ». Véase también Tomás de Aquino *sub loco: Quasi dicat: conservi estis, et ideo debetis vos bene habere ad eos.*

Sant 2,1. Conforme a la tradición vétero-testamentaria y judía, Dios es también en 1 Pe 1,17 ὁ ἀπροσωπολήμπτως κρίνων. Y, así, el κύριος no tiene προσωποληµφία, no tiene favoritismos con los amos terrenos[334]. Estos no gozan de ninguna clase de inmunidad ante él. Aunque san Pablo se dirige a los κύριοι, no se olvida de acentuar bien que el Juez incorruptible es el Señor de ellos *y* de los esclavos.

Con esto termina la llamada «tabla de deberes domésticos». Vemos cuán grande es la penetración de la Iglesia, que aquí por medio de la paraclesis del apóstol llega hasta el hogar, limitándose en este caso a dar exhortaciones sobre la vida en él. Vemos también cómo esa paraclesis no pone en tela de juicio la estructura social antigua del hogar. No se dirige directamente contra determinadas instituciones sociales. No se habla de la emancipación social de la mujer y de los hijos, ni tampoco de la supresión de la esclavitud. La paraclesis del apóstol no es crítica social. Es mucho más que eso. Aun en los casos en que contempla la convivencia de las personas, es un llamamiento a los miembros del cuerpo de Cristo, que hace ya mucho tiempo que —en Cristo— moran en la οἰκία y πόλις celestiales, para que vivan, precisamente en su οἰκία y πολιτεία terrenas, una vida que corresponda a lo que son. Pero esto no se logrará rebelándose ellos contra las condiciones terrenas como tales, de cualquier índole que sean, ni tratando de crearlas nuevas. De esta manera crearían dependencias y condicionamientos siempre nuevos. La conducta de los cristianos que se halle en consonancia con lo que son en Cristo, se realiza —más bien— transcendiendo ellos en este terreno las condiciones terrenas, de tal forma que se sobrepasen ellos a sí mismos en su viejo hombre, que está lleno de planes para cambiar las circunstancias y cambiar a las demás personas. Y este transcender se logra en la obediencia de amor, de ese amor que, por Dios, prescinde de sí mismo. De esta manera se van ajustando luego las instituciones. Cuando la mujer, en obediencia a su marido, y el marido, en amor a su mujer, reproducen las relaciones de Cristo con la Iglesia y son hechos partícipes de la gracia, entonces se cumple el matrimonio como lo que es, como un orden creado que está señalando a algo que está más allá de sí mismo. Cuando el hijo obedece a los padres, y los padres hacen que el hijo se críe en una educación determinada por el Señor, entonces se cumple y se colma la condición de hijo y la condición de padre con la promesa que lleva inherente. Cuando el esclavo obedece a su amo con temor y temblor, con sencillez de corazón, de buen grado y con empeño, porque —a través de su amo— ve a Cristo el Señor recibiendo tal

334. Véase Ambrosiaster *sub loco: Dominus... iustus iudex causas discernit, non personas.*

obediencia y servicio, y cuando el amo trata bien al esclavo, teniendo conciencia de que ambos tienen un Señor común y Juez insobornable, entonces la esclavitud queda ya superada desde dentro. Su supresión como institución social será consecuencia y prueba de que ha habido esta superación. Pero la esclavitud volverá a resurgir, aunque sea camuflada, allá donde termine esa superación interna. En el caso del matrimonio y de las relaciones entre padres e hijos, la conducta del cristiano, que corresponde a su nuevo ser en Cristo y que con amor obediente transciende siempre al viejo hombre, hará que se manifieste la creación juntamente con su promesa. En el caso de la esclavitud, la observancia de la paraclesis apostólica disuelve desde dentro a la institución humana, de forma que ésta se derrumba incluso externamente. Las relaciones terrenas fundamentales se ponen en orden gracias al individuo que, al escuchar la promesa de Cristo en la paraclesis apostólica, hace caso a lo que ella le exige y se transciende a sí mismo en obediencia de amor. Y en esto demuestra de nueva manera que es criatura de Dios.

II.7: *6,10-20(22) La armadura de Dios. Datos sobre el mensajero*

10. **Para el futuro: sed fortalecidos en el Señor y en la fuerza**
11. **de su poder. / Vestíos de la armadura de Dios, para que**
podáis estar firmes contra las asechanzas del diablo. /
12. **Porque no tenemos lucha contra sangre y carne, sino con-**
tra los poderes, contra las autoridades, contra los domi-
nadores del mundo de las tinieblas, contra las huestes
13. **espirituales de maldad en los lugares celestiales. / Por**
tanto, echad mano de la armadura de Dios, para que
podáis resistir en el día malo, y, tras haber vencido todo,
14. **os mantengáis firmes. / Estad, pues, firmes, ceñido vues-**
tros lomos con la verdad, vestidos con la coraza de la
15. **justicia, / calzados los pies con la disposición para el evan-**
16. **gelio de la paz, / teniendo embragado en todo el escudo**
de la fe, con el que podáis apagar todos los dardos en-
17. **cendidos del maligno. / Y tomad el casco de la salvación**
18. **y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios. / Orad**
en todo momento en el Espíritu, con toda oración y sú-
plica. Para ello velad con toda perseverancia y con inter-
19. **cesiones en favor de todos los santos / y en favor mío**
también: para que me sean dadas palabras, cuando abra
mi boca y anuncie abiertamente el misterio del evangelio, /

20. **por el cual soy embajador en cadenas, para que en él**
21. **tenga el denuedo de hablar como tengo que hablar. / Pero**
para que sepáis también algo de mi situación, todo os lo
dará a conocer Tíquico, el hermano amado y fiel servidor
22. **en el Señor. / Os lo envío para que sepáis cómo nos va, y**
para que consuele vuestros corazones.

La carta del apóstol se acerca a su fin. Pero san Pablo, antes de terminarla, dirige otra exhortación más, una exhortación fundamental de carácter amplio, a los miembros de aquellas iglesias orientales, y en esta exhortación vuelve a hacerles ver claramente, en toda su profundidad, la situación general en que se encuentran. Al final ya de la carta, cuando el apóstol ha descubierto ya el misterio del cuerpo de Cristo y después de haber expuesto la conducta adecuada con ese misterio, presenta a los cristianos la situación de lucha en que se encuentran en este mundo, y les exhorta a pertrecharse para esa lucha[335]. «Une exhortación générale au combat spirituel et à la prière» (Huby) sirve de final al cuerpo de la carta la carta.

Con esto hemos trazado ya a grandes rasgos la estructura de nuestra sección. La exégesis revelará ahora el curso del pensamiento en sus detalles. Con un τοῦ λοιποῦ[336], que probablemente no equivale aquí a un (τὸ) λοιπόν (2 Cor 13,11; Flp 3,1; 4,8; 1 Tes 4,1; 2 Tes 3,1)[337], sino que, según un uso correcto del lenguaje, significa «en el futuro», «para lo sucesivo»[338], introduce el apóstol una exhortación de carácter muy general, a fortalecerse en el Señor. Ἐνδυναμοῦσθαι[339] está, seguramente, en voz pasiva y corresponde al δυνάμει κραταιωθῆναι de 3,16. Véase Rom 4,20; 2 Tim 2,1; *1 Clem.* 55,3; *P. Herm. v.* 3,12,3; *m.* 5,2,8; 12,5,1, etc.; *M. Petri* 4; Just. *Dial.* 88,5, etc. Ἐν κυρίῳ indica a quién deben acudir los cristianos para alcanzar la

335. Véase Ambrosiaster *sub loco: Post omnia monita et hortamenta, et disciplinae ordinem traditum religiose, et dispositionem mysterii manifestam, robustos illos vult esse in fide fiducia potestatis Dei, ut scientes firmam esse spem promissionis, prompti sint circa obsequia Dei, erigentes gubernacula contra fluctus excitos impudentia inimici. Tempestatem enim Dei servis commovet, sed ipse naufragium facit.*

336. Leen τοῦ λοιποῦ 𝔓[46] ℵ* A B, τὸ λοιπόν 𝔎 D G pl syr vg. La segunda lectura es probablemente una variante que da la lectura más fácil, según la manera corriente de expresarse.

337. Así, la mayoría de los intérpretes: Estius, Bengel, Holzhausen, Bisping, von Soden, Kähler, Haupt, Wohlenberg, Henle, Belser, Scott, Dibelius, Masson, en el sentido de *ceterum*, por lo demás, finalmente, para terminar.

338. Véase Bl.-Debr. § 186,2.

339. También δυναμοῦσθε está muy atestiguado: 𝔓[46] B 33 Orig. Véase Col 1,11; Heb 11,34; y también, por ejemplo, en *Corp. Herm.* 1,27 y sobre todo en la magia.

δύναμις, y en que consiste ésta[340]. Si llegan a ser poderosos, ello se debe a que hacen que ese poder les venga del Señor, y por cierto de forma que él mismo es ese poder suyo. Los cristianos deben tener su «poder» en él. Esto no se corrige sino que se completa[341] por las palabras ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. Si el Señor es su poder, entonces ellos se hallan investidos con la fuerza de su poder[342], ya que se han confiado a la fortaleza del Señor, que es muy superior. Sabemos ya por nuestra carta que el «poder» de Dios obra en los que creen, 3,20; 1,19. El apóstol pide también a Dios que les siga fortaleciendo más y más, en el hombre interior, por medio del Espíritu santo, 3,16. Pero en este momento les exhorta a que hagan todo lo posible para fortalecerse en el poder del Señor. En 1,18ss se nos dijo ya de qué poder se trata: del poder que actuó en la resurrección de Jesucristo de entre los muertos y en su exaltación sobre todos los poderes. Con el poder del Señor, los creyentes son también superiores a todos los poderes.

Ahora bien, ¿cómo se realiza este ἐνδυναμοῦσθαι? La respuesta la da la segunda exhortación, v. 11, que no habla de nada nuevo sino que explica la primera exhortación y la completa haciendo ver para qué se necesita ese fortalecimiento de los cristianos. Llega uno a fortalecerse con la fortaleza de Dios, cuando se viste de toda la armadura de Dios. Ἐνδύεσθαι, en la voz media (véase 4,24), se utiliza tanto para vestirse de una ropa como para ponerse una armadura o ceñirse armas. Esto último —lo de la armadura y las armas— aparece también en textos paulinos como Rom 13,12; 1 Tes 5,8. Es, juntamente con ἀναλαμβάνειν, v. 13, y δέχεσθαι, 6,17, una expresión corriente[343]. Πανοπλία[344] son todos los pertrechos del soldado de a pie, armado de armadura pesada. Se menciona en sentido propio por ejemplo en Hdt. 1,60; 4,180; Polibio 3,62,5; 4,56,3; Diod. *S.* 6,23; 2 Sam 2,21; 2 Mac 3,25; *4 Mac* 3,12A; Jos. *Bell.* 2,649; *Ant.* 7,104; Lc 11,22. Τοῦ θεοῦ significa no sólo que Dios proporciona esa armadura, sino también que Dios da su propia armadura, como tal. Ahora bien, los cristianos necesitan vestirse de esta armadura de Dios para no tener que ceder a los golpes y asechanzas del diablo. Μεθοδεῖαι, véase 4,14, son las *insidiae* o *machinationes*, las *nequitiae* y

340. Véase, por ejemplo, 2 Tim 2,1: Σὺ οὖν, τέκνον μου, ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ... *P. Herm. v.* 3,12,3: καὶ προσῆλθεν ὑμῖν ἰσχυρότης καὶ ἐνεδυναμώθητε ἐν τῇ πίστει...

341. Καί es epexegético, véase Masson.

342. Véase a propósito de 1,19.

343. Véase Bauer *sub verbo;* Liddell-Scott *sub verbo*.

344. Véase a propósito de estas y de las demás armas ThWB V, 292-315 (Oepke, Kuhn).

vestutiae del diablo, las diversas formas con que él actúa astutamente[345]. Véase también μεθοδεύειν en Diod. S. 7,16; Polib. 38,4,10; Filón, *Vit. Mos.* II, 212; Polic. *Phil.* 7,1. Στῆναι cuya significación varía en los versículos 13/14 significa aquí permanecer firme, por contraste con ceder y huir, y, por consiguiente, ofrecer resistencia y es también, en este sentido, un tecnicismo militar[346]. Véase Tucídides 5,104; Jenof. *An.* 1,10,1; 4,8,19; Polib. 4,61; Dion. *Harl.* 9,28.50; Ex 14,13; Nah 2,9. Por consiguiente, el futuro que Pablo contempla representa para él una lucha constante en la cual el diablo dirige sus ataques y ardides contra los cristianos, que sólo se podrán defender de ellos si están armados con la armadura de Dios. El v. 12 acentúa el carácter sobrehumano de la lucha. «Porque no tenemos lucha[347] contra sangre y carne», tal es la afirmación absoluta del apóstol. Ἡ πάλη —«la lucha en la arena» (Klöpper, von Soden)— es la lucha grecorromana, pero es un término que se aplica también en sentido general a la lucha, como vemos por Euríp. *Heracl.* 159; Filón, *Sobr.* 65; *Abr.* 243. Pablo, involuntariamente, mezcla la imagen de la lucha en la arena con la de la lucha del soldado[348]. Pero esta última es la que aparece predominantemente en todas sus reflexiones. Αἷμα καὶ σάρξ, que aparece de nuevo en el mismo orden en Heb 2,14[349], significa lo mismo que σάρξ καὶ αἷμα, que encontramos por ejemplo en Mt 16,17; 1 Cor 15,50; Gál 1,16; Eclo 14,18; 17,31; *1 Henoc* 15,4, y también en *Stob. Flor.* I 68 (461,12 W), la naturaleza del hombre en lo que tiene de sensible, limitada, achacosa y débil, sobre todo en oposición al πνεῦμα y, por tanto, a los πνευματικά[350]. Estos son, evidentemente, con diversos

345. Véase Crisóstomo *sub loco:* τί ἐστι μεθοδεία; μεθοδεῦσαί ἐστι τὸ ἀπατῆσαι καὶ διὰ μεχανῆς ἑλεῖν, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν γίνεται καὶ ἐν ἔργοις καὶ ἐν παλαίσμασιν ἐπὶ τῶν παραγόντων ἡμᾶς.

346. Véase J. Schmid, 272. Véase, a propósito de la terminología, lo que se dice en 1 QM XV, 6ss (según la traducción del «Rollo de la Guerra» por H. Bardtke, ThLZ 80 [1955] columnas 401-420; 415): «... y el sacerdote determinado para el momento de la venganza va de un lado para otro, por orden de todos sus hermanos, y [fortalece el corazón de los dirigentes y de todos los varones de la comunidad] y comienza y dice: ¡Sed fuertes y estad firmes y convertíos en hijos del poder! No tengáis miedo... y no quedéis aturdidos ni os aterroricéis ante ellos (a saber, ante los enemigos), y no volváis las espaldas..., porque ellos son la comunidad de la perversidad, y todas sus obras se hacen en las tinieblas...».

347. De todos modos, 𝔓[46] B D* G al it syr[p] leen ὑμῖν.

348. Véase *infra,* 394s.

349. Para los escritos rabínicos, véase Str.-B. I, 730s.

350. Véase Henle, Belser; Nieder, *Motive*, 39. Riggenbach cita, a propósito de Heb 2,14, Polyaen. *Strat.* III,11,1: Ἐπειδὰν μέλλωμεν μάχεσθαι, μήτοι νομίζωμεν ὡς πολεμίοις συμβάλλοντες, ἀλλὰ ἀνθρώποις αἷμα καὶ σάρκας ἔχουσι, καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ἡμῖν κεκοινωνηκόσιν. Véase Filón, *Rer. div.* 57: ὥστε διττὸν εἶδος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι λογισμῷ βιούντων, τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων. Just. *Dial.* 135,6; Athen. 27,1: μόνον αἷμα καὶ σάρξ οὐκέτι πνεῦμα καθαρόν. Véase ThWB I, 172,1ss (Behm).

nombres las huestes del diablo, que llevan a cabo la lucha, aunque él mismo se mantiene en segundo plano. Al διάβολος no se le considera aquí como el acusador sino, según vemos muy a menudo en la apocalíptica judía y en la gnosis, como el señor del mundo. Naturalmente, se identifica con el ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, que se mencionó en 2,2. Y, así, él y sus πνευματικά nos recuerdan a Mastema, «el príncipe de los espíritus», y sus huestes, «los espíritus malignos», *Jub.* 10,7ss; véase 19,28; 49,2, o nos recuerdan a Azazel y los suyos, *1 Henoc* 54,5, a Sammael y sus ejércitos, *AscIs* 7: «vuestro príncipe, Satanás» —el ἀέριον πνεῦμα τοῦ Βελιάλ *Test. XII Benj.* 3.6— y a los «espíritus de la seducción», *Test. XII Dan.* 5,5s, *Vit. Ad.* 16; véase también «los espíritus de la suerte» de Belial, que son los «ángeles de la corrupción» en 1 QM XIII, 12, etc. Claro que es sorprendente y significativo el que tales poderes no desempeñen ningún gran papel en los textos de Qumrán, en cuanto podemos juzgar hasta ahora[351]. Los poderes mencionados habitan en parte en el aire. Podemos pensar también en Mt 25,41; 2 Cor 12,7; Ap 12,7. En el ámbito gnóstico encontramos analogías de forma y de expresión, por ejemplo, en *Hechos de Juan,* 23 p. 163,28: τοῦ κοσμοκράτορος ἅπασα ἡ δύναμις καὶ ἡ τοῦ ἄρχοντος ὑπερηφανεία, véase 114, p. 214,6ss: ἀκολουθησάτωσαν ἄγγελοι, ... δαίμονες, ... ἄρχοντες, δυνάμεις πεσέτωσαν... ὁ διάβολος φιμωθήτω... Véase también *Hechos de Tomás,* 148, p. 258,1ss; *Hechos de Felipe,* 144, p. 85s; Iren. I, 5,4: τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας deben de haber surgido de la λύπη, ὅθεν τὸν διάβολον τὴν γένησιν ἐσχηκέναι, ὃν καὶ κοσμοκράτορα καλοῦσιν, καὶ τὰ δαιμόνια, καὶ τοὺς ἀγγέλους καὶ πᾶσαν τὴν πνευματικὴν τῆς πονηρίας ὑπόστασιν... véase Iren. I, 27,2. Además de ἀρχαί, ἐξουσίαι, los poderes malignos tienen otros nombres que no se mencionaron en Ef 1,21: 1) κοσμοκράτορες[352] τοῦ σκότους τούτου. Τὸ σκότος τοῦτο significa la esfera terrestre en su totalidad, que está en contacto con el aire y es dominada por él, y que constituye el espacio vital de los hombres. Véase la σκοτία de la primera Carta de san Juan[353] y de Col 1,13; Hech 26,18. Κοσμοκράτορες, que originalmente fue denominación de los planetas, conservó también más tarde el sentido astrológico. Algunas veces, sobre todo en textos mágicos, se denomina así a los dioses, por ejemplo, a

351. Véase Fr. Nötscher, *Geist und Geister in den Texten von Qumran,* en *Mélanges bibliques, A. Robert,* 1957, 305-315.

352. Véase Fr. Cumont et L. Canet, *Mithra ou Sarapis, Κοσμοκράτωρ,* Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comtes rendus des séances de l'année 1918 (1919) 313-328, especialmente 318ss.

353. Véase Estius *sub loco: Sic enim vocatur turbulentus hic mundus inferior, comparatione superioris, qui perpetua semper et purissima luce refulget.*

Sarapis, Hermes y Helios. En el *Test. Sal.* 8,2; 18,2; 20,12B, lo mismo que en la Carta a los efesios, aparecen como poderes. Los πνευματικὰ τῆς πονηρίας tienen su analogía en los πνεύματα πονηρά: *Jub.* 10,3.5.13; 11,4,5; 12,20; *1 Henoc* 15,8s; 19,1; 99,7; *Ap. El.* 23,5, etc. Véase también Iren. I, 10,1: τὰ... πνευματικὰ τῆς πονηρίας καὶ ἄγγελοι παραβεβηκότες, *Exc. ex Theod.* 81,1: ἄγγελοι τῆς πονηρίας, 81,3: ἀρχαὶ πονηραί. La forma τὸ πνευματικόν indica, como por ejemplo, τὸ πολιτικόν, τὸ ἱππικόν, la categoría del colectivo correspondiente: «los espíritus de la maldad». Es significativo que se contemple desde este aspecto la lucha de los cristianos. Los enemigos no son éste o aquél, no soy tampoco yo mismo, no son la carne y la sangre. Aunque también la carne y la sangre pueden verse envueltas en esta lucha, véase 2,3. Pero el enfrentamiento se produce a nivel más profundo. Es un enfrentamiento contra infinidad de enemigos que atacan incansablemente, a los que no es fácil identificar, que no tienen nombres propios, sólo denominaciones colectivas; ellos son además, desde un principio, superiores a los hombres, por su posición superior, por su posición «en los cielos» de la existencia, y superiores también porque su posición es invisible e inatacable; en efecto, su posición es la «atmósfera» del existir, que ellos mismos en su sentido difunden en torno suyo; enemigos que, finalmente, están —todos ellos— llenos de maldad esencial y mortal. Ellos han sido enviados por delante y representan la múltiple vanguardia y despliegue de la potencia hostil a Dios, la cual —como poder dominador del mundo— se oculta detrás de ellos y detrás del mundo: el diablo. La lucha que los cristianos tienen que sostener, es la lucha contra Satanás. Por consiguiente, es una lucha inhumana, una lucha sobrehumana.

«Por tanto, echad mano[354] de la armadura de Dios», repite otra vez el apóstol en el v. 13. Pero ahora introduce un punto de vista nuevo que encarece mucho más su exhortación. Esta lucha contra los poderes superpoderosos en la que están implicados los cristianos, exige, además, una prueba especial: «en el día malo». En ese día hay que vencer, para poder mantenerse erguido ante Dios. Por consiguiente, el apóstol ve ese tiempo que se acerca, pero que ya ha comenzado, como un tiempo que desembocará «en el día malo», y que llega ya apresuradamente como tiempo a lo que precede y a lo que se va a decir ahora. Ἀντιστῆναι se halla aquí en lugar del verbo simple del v. 11, y está empleado en el sentido absoluto de «resistir», «ofrecer resistencia», como por ejemplo en *P. Petr.* II 37, 2a,14; Est 9,2;

354. Se emplea ahora ἀναλαμβάνειν que es también un concepto corriente para significar la acción de ponerse las armas. Véase Hdt. 3,78; Ditt. Syll.³ 742,45.49; Dt 1,41; Jdt 6,12; 7,5; 14,3; 2 Mac 10,27; Jer 26,3.

3 Mac 6,19: καὶ ἀντέστησαν (*scil.* οἱ δύο ἄγγελοι) καὶ τὴν δύναμιν τῶν ὑπεναντίων ἐπλήρωσαν ταραχῆς καὶ δειλίας, véase Sant 4,7; *Bern.* 4,9. Se discute la significación de ἐν τῇ πονηρᾷ ἡμέρᾳ. Muchas veces esta expresión se refiere a todo el período de la vida[355]. O se entiende por ella cualquier día en que se sufra un ataque malo y tentador[356]. Pero esta fórmula, con artículo y en singular, hace referencia, más bien, a un día determinado y conocido. Difícilmente será el día de la muerte de un individuo[357]. Podrían referirse estas palabras, con todo su contexto, como hace Bousset[358], al viaje del alma al cielo, estando el alma sin protección contra los poderes que tratan de impedir esa subida al cielo. Pero, en tales descripciones del alma que sube, no se habla casi nunca de lucha y de victoria con las armas divinas, sino únicamente de un medio de protección o de un signo distintivo que el alma lleva en sí y ostenta para que nadie impida el paso en su subida. Y, así, la expresión «día malo» hará pensar más bien en el tiempo de las últimas luchas antes de que llegue el fin o la parusía[359]. Esta lucha se desarrolla ya en el presente. Y esto no está en contradicción con lo que se afirma en el v. 13. El tiempo que corre hacia ese día, ha comenzado ya. Pero la llegada de ese «día» no se puede fijar mediante cálculos. Ya vimos antes que la Carta a los efesios conoce también en otras partes una escatología concreta. Véase 1,14; 4,30. La ἡμέρα ἡ πονηρά es un tiempo que se describe a menudo y de muchas maneras en la apocalíptica: es el tiempo de la suprema «visita» del Señor, «cuando se consume el fin de los días», *Asunción de Moisés* 1,18; véase CD IX 11ss; 1 QSa (epígrafe), «la hora duodécima del eón de la impiedad», que representa el tiempo de las plagas y del juicio de Dios, véase *Apoc. de Abr.* 29,2.8s.13; 30,4; abarca los «últimos días», *Test. XII Dan.* 5,4ss, y también «los días de los pecadores», *1 Henoc* 80,2ss, de los disturbios, etc., *1 Henoc* 99,3ss; *Jub.* 23,11ss; *Test. XII Zab.* 9,5ss, *Lev.* 10,2ss; *Or. Sib.* III 796-808. Es «el día de la tribulación», *Test. XII Lev.* 5,5; «el día de la calamidad», 1 *Henoc* 50,2, véase 54,6; 55,3; 63,8; 96,2; 97,1, etc., «el

355. Así, por ejemplo, Crisóstomo, Teodoro de Mops., Tomás de Aquino: *et hoc propter mala, quae in die fiunt;* Beck: «el tiempo en general en que lo malo nos acosa».

356. Así, por ejemplo, Efrén, Teodoreto, Estius: *diem periculosum, i. e. tempus tentationis, praesertim eius, quae movetur ab hostibus fidei,* Bengel, Holzhausen, Bisping, Klöpper, Kähler, Wohlenberg, Haupt, Belser, Westcott, Vosté, Dillersberger, Scott, Huby, Staab, Speyr, Masson, Percy, p. 259.

357. Así Müller, Harless, Schiler-Warnach, 101. San Jerónimo lo refiere al día del juicio.

358. W. Bousset, *Die Himmelfahrt der Seele:* ARW IV (1901) 144.

359. Véase, con diferencias en cuanto a la comprensión, Hofmann, von Soden, Meyer, Wohlenberg, Abot, Dibelius, Delling, ThWB II, 956, 21s (Oepke); ThWB V, 300; Nieder, *Motive*, 39.

tiempo de la calamidad», «el día...», 1 QM XV 1. 12; XVI 3; XVIII 10.12 y otros pasajes, «el tiempo del dominio de Belial», 1 QS II, 19, «los tiempos finales del delito (de la maldad)», 1 QpHab V 7, VII 1ss; véase CD VIII 10, «en que se soltará a Belial contra Israel», CD VI 7ss. Véanse también las reflexiones de 1 QM I 11s, que recuerdan por muchos conceptos a Ef 6,10ss: «Los hijos de la luz y la suerte de las tinieblas luchan entre sí por la fuerza heroica de Dios (=para demostrar la fuerza heroica de Dios). Y ése es el tiempo de la tribulación [sobre todo el] pueblo de la redención de Dios, y entre todas las tribulaciones no hubo ninguna como aquella que se apresura a su fin para la eterna redención. Si se piensa en ese tiempo de horror, que procederá al fin, que ha comenzado ya, pero que se manifestará plenamente en el «día» indeterminado, entonces se comprende que en ese día no haya sólo que resistir, sino también «vencerlo todo». Porque κατεργάζεσθαι no significa aquí como en Ex 35,33; 39,1; 2 Cor 5,5 preparar, aderezar, como si con ἅπαντα se pensara en las armas que había que ponerse. Pero, según esta última interpretación, στῆναι, que repetiría casi lo que quiere decir ἀντιστῆναι, debería preceder a éste. No significa tampoco, en sentido general, *universa operati stare*[360], sino que significa superar, vencer, someter, como en LXX Jos 18,1, donde κατεργάζεσθαι es una traducción que figura junto a κρατεῖν y ὑποτάσσειν[361]. Véase también 1 Esd 4,4; Ez 34,4; Jos. *Ant.* 2,44, y también Tucíd. 6,11,1; Hdt. 1,123; 6,2, etc.[362]. El neutro plural se ha formado quizás por influencia de τὰ πνευματικά. La victoria sobre los poderes, que se consigue mediante la resistencia y con ayuda de la armadura de Dios, permite entonces στῆναι. Este verbo, empleado en sentido absoluto, no significa aquí lo contrario de «caer», véase Rom 11,20; 1 Cor 7,37; 10,12; *2 Clem.* 2,6,y no significa tampoco un mantenerse firme simplemente para «defender las propias posiciones», Ex 9,11, sino, que quiere decir un poder mantenerse firme por toda la eternidad ante Dios. Es el permanecer firme del que se dice en el libro *1 Henoc* 62,8: «... y todos los elegidos se mantendrán firmes en aquel día ante él». Véase 1 QS XI 19s: «Así como tú te complaciste en los elegidos entre los hombres, en los que permanecerán firmes ante ti para siempre», y 1 QH IV: «Quien es según tu beneplácito, permanecerá firme ante ti en la eternidad, y los que caminan por el camino de mi corazón, subsistirán firmemente». De lo contrario se habla, por ejemplo, en *1 Henoc* 69,29: «Pues se

360. Cipriano, *Ep.* 6; Ambrosiaster, Jerónimo, Crisóstomo; véase Estius, Cornelius a Lapide, Wohlenberg, Haupt, Abbot, Belser, Knabenbauer, Scott.

361. Véase Bertram, ThWB III, 636,13s.

362. Así lo entienden también Crisóstomo, Teofilacto, Ecumenio, Hofmann, Bisping, Klöpper, von Soden y otros.

manifestó aquel hijo de varón y se sentó en el trono de gloria, y todo lo malo desaparecerá de delante de su presencia y perecerá».

Así, pues, en los versículos 11-13 se muestra la situación del cristiano en toda su peligrosidad. El cristiano está amenazado por las huestes superpoderosas del diablo, que se componen de potencias anónimas de las tinieblas y la maldad. El cristiano se halla en lucha con ellas, la lucha que conduce ya a la lucha final. «El día malo», aunque todavía no ha amanecido, se encuentra ya al alcance de la vista. Precisamente por eso el combate es de riesgo y dureza sobrehumana. En él se trata, supremamente, de vencer o sucumbir, de permanecer firme o desplomarse. Ahora bien, en esta lucha no hay posibilidad alguna de ofrecer resistencia, y mucho menos de vencer, si los creyentes no se ponen la armadura de Dios. Todas las demás armaduras fallan. Y, así, san Pablo vuelve a hablar por tercera vez en los versículos 14ss de esa maravillosa armadura que promete la victoria. Pero ahora menciona alguna de las armas de que consta y nos da a conocer en qué consisten. No pretende enumerar por completo todos los pertrechos. Y aunque las armas descritas recuerdan poco más o menos el armamento de un legionario romano de aquella época[363], sin embargo el apóstol no las describe por haberlas contemplado directamente, sino con arreglo a la tradición convencional. En efecto, su interés no se cifra en ofrecernos una imagen de ese armamento, sino en darnos el sentido de algunas de sus armas: en hacernos sentir cuáles son las fuerzas divinas que, en esa lucha escatológica, nos permitirán alcanzar la victoria, y de las que por tanto habrá que echar mano para el combate. Por este motivo, habrá que afirmar también que difícilmente se piensa en una clasificación en «armas defensivas y armas ofensivas»[364], tanto más que, entre estas últimas sólo se menciona la espada en el v. 17. Finalmente, no hay que suponer que exista una relación particular entre cada una de las armas y la virtud carismática que ella representa, como tampoco se pretende ofrecer un orden determinado de las armas o de las virtudes. Las armas que se mencionan son el cinto, la coraza, el calzado (las sandalias), el escudo, el casco y la espada. Les corresponden la verdad, la justicia, la paz, la fe, la salvación y la palabra de Dios. La selección y las denominaciones de los dones están determinadas, en parte, por conscientes reminiscencias de frases y expresiones del antiguo testamento. Esto no quiere decir, claro está, que los dones de Dios que capacitan al hombre para su lucha escatológica y de los que él debe posesionarse,

363. Véase Oepke, ThWB V, 300,32.
364. Véase Bisping y otros.

deben entenderse sin más según el contexto en que aparecen en el antiguo testamento.

El στῆτε οὖν del v. 14 recoge el στῆναι del v. 11. El verbo en voz media περιζωσάμενοι es la expresión corriente para designar la acción de ceñirse los lomos (hoy día diríamos: ceñirse la cintura). Véase, por ejemplo, Ex 12,11; Is 32,11; Filón, *Sacr. Ab.* 63; Lc 12,35; (1 Pe 1,13). No se hace una cita directa de Is 11,5: καὶ ἔσται δικαιοσύνῃ ἐζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἀληθείᾳ εἰλημένος τὰς πλευράς, tanto más que se observan divergencias. Será difícil también que san Pablo haya pensado en las palabras bíblicas de Ex 12,11; Lc 12,35 y se refiera al comienzo escatológico en el que hay que ceñirse bien la ropa interior para tener libertad de movimientos. Sino que piensa, más bien, en una clase determinada de ceñidor o cinto[365], que forma parte de la armadura, y considera que ese ceñidor es la ἀλήθεια. La preposición ἐν tiene sentido instrumental e indica con qué se ciñe uno. Véase 1 Crón 15,27: περιεζωσμένος ἐν στολῇ βυσσίνῃ. El cinto de la armadura de Dios es la ἀλήθεια. No es aquí ni la veracidad, la *rectitudo intentionis, et non simulate* (Tomás de Aquino), ni la rectitud y sinceridad de palabra y de obra [366], ni la justicia[367], ni la fidelidad como en Is 11,5, sino —en consonancia con las demás virtudes carismáticas mencionadas— la verdad de Dios, véase 4,21, que se comunica en el evangelio, 1,13, y que debe ser aceptada, y con la que el hombre se ha comprometido a vivir ahora su existencia con arreglo a una realidad verdadera y no desfigurada, véase 4,25; 5,9. En todas las armas espirituales mencionadas, no debe olvidarse —por un lado— su carácter, que es el de ser un don objetivo, y por otro lado no debe olvidarse tampoco su índole de modo de ser del hombre. La opinión del apóstol es que la verdad de Dios debe estar representada en la verdadera existencia[368]. Además de la ἀλήθεια, la δικαιοσύνη forma parte también de la armadura de Dios. Se mencionó también juntamente con la ἀλήθεια en 4,24; 5,9, y aquí se la designa con Is 59,17; Sab 5,18 como coraza. A propósito de θώραξ véase también Ap 9,9.17. El genitivo τῆς δικαιοσύνης es genitivo de aposición o epexegético, como los que aparecen por ejemplo en

365. Oepke, ThWB V, 307,7ss.
366. Véase Bisping, Scott.
367. Véase Bultmann, ThWB I, 243,12.
368. Véanse otras interpretaciones con diverso acento: Beck: «cuando el cristiano concentra toda su energía en la verdad de Dios conocida por él», Vilmar: «Sobre todo, los miembros de la Iglesia deben poseer como arma la verdad viva y corporal que se manifestó, la verdad que una vez estuvo firme ante Pilatos, y deben utilizarla frente al que es mentiroso desde el principio», von Speyr: «Un permanecer en la verdad de Dios», esa verdad que él nos «da gratuitamente».

4,3; Col 3,24. La δικαιοσύνη no es aquí, claro está, la justicia forense que se imputa al hombre[369], sino la justicia de Dios, que hace justo a quien se confía a ella. En este sentido, esta justicia de Dios, como justicia de la fe, es decir, como la justicia de Dios que se apropia en la fe, es la justicia de la vida, es decir, la justicia se realiza en la vida, una de las cuatro virtudes que más tarde se llamarán «virtudes cardinales»[370]. Por lo demás, lo fácilmente que el apóstol puede introducir variaciones en su imagen de la armadura espiritual, lo vemos por el hecho de que, según 1 Tes 5,8, la coraza consiste en la fe y el amor.

El v. 15 habla de calzar los pies con la *caliga*, que forma parte también de la armadura del legionario romano. Precisamente aquí vemos que lo que determina al apóstol no es la visión directa y el recuerdo, sino la tradición existente en la descripción de la armadura. En otras descripciones de la armadura de Dios no se menciona el calzado. Tampoco en *IgnPolic.* 6,2. Esa descripción se hace aquí, evidentemente, porque san Pablo, al querer mencionar junto a la ἀλήθεια y la δικαιοσύνη, la εἰρήνη, recordó Is 52,7: pasaje que él menciona también en Rom 10,15[371]. Precisamente, este recuerdo nos explica que san Pablo no quiera decir que hay que vestirse de la prontitud y buena disposición concedida gratuitamente por el evangelio de la paz[372], sino con la prontitud y buena disposición para el evangelio de la paz, es decir, para proclamar el evangelio de la paz[373]. Además, el recuerdo de Is 52,7 nos hace ver ciertamente que el peso de toda la afirmación descansa sobre la εἰρήνη y no sobre el εὐαγγέλιον. Ἑτοιμασία es aquí, más bien, el apresto, la disposición como en Sal 9,38 LXX; *Ep. Ar.* 182, y no la preparación como en *2 Esd* 2,68; Sab 13,12; *M. Polic.* 18,3. Esta paz, claro está, no se puede desligar del hecho de que, en nuestra carta, Cristo mismo es «la paz» y la proclama, 2,14.17. La paz se la recibe de tal modo de su predicación, que se propugna esa paz y se la sigue proclamando de palabra y de obra. Y, así, en el vínculo de la paz se conserva la unidad de la Iglesia, 4,3. Pero, paradójicamente, por esta disposición para la paz, hay que mantener luchas con los poderes malignos, cuya esencia es la enemistad, 2,14ss. También *IgnEf.* 13,2 asocia precisamente la paz con la lucha contra los poderes: οὐδέν ἐστιν ἄμεινον εἰρήνης, ἐν

369. Véase Wohlenberg, Ewald.
370. Crisóstomo, Bisping, Belser; véase Klöpper.
371. Is 52,7 LXX: ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά. Véase Nah 2,1: Ἰδοὺ ἐπὶ τὰ ὄρη οἱ πόδες εὐαγγελιζομένου καὶ ἀπαγγέλλοντος εἰρήνην.
372. Así, Calvino, Harless, Holzhausen, Bisping, Oltramare, von Soden, Meyer, Wohlenberg, Ewald, Belser, von Speyr.
373. Así, Crisóstomo, Teofilacto, Estius, Hofmann, Klöpper, Haupt, Scott, Staab; Oepke, ThWB V, 312,8.

ᾗ πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων. En el enunciado del v. 16, hay una cosa que está inmediatamente clara, a saber, que entre las armas del cristiano, además de la ἀλήθεια, la δικαιοσύνη y la εἰρήνη, se cuenta también la πίστις. Es el escudo (grande)[374], con el que se pueden rechazar los ataques del maligno. No está clara la posición y significación de ἐν πᾶσιν[375]. No se excluye que estas palabras pertenezcan a la frase anterior sobre la disposición para la paz y que en este caso signifiquen, como es natural, «en todos los casos». Véase Lc 16,26; Tit 2,10; 1 Pe 4,11; (2 Cor 11,6). Claro que entonces quedarían un poco rezagadas. Es más probable que estas palabras pertenezcan a ἀναλαβόντες... Y entonces pueden significar también «en todos los casos», «en todas las circunstancias»[376]. Pero más obvia es la opinión compartida por la mayoría de los intérpretes que refieren estas palabras a las armas que se mencionaron anteriormente. En todo caso, la fe aparece como el arma indispensable[377]. Claro que en el segundo caso se habría realzado la característica de la fe como fundamento de todas las armas. La fe es el presupuesto de la justicia, de la verdad y de la paz como formas de la existencia cristiana. En la fórmula de esta proposición no se alude a ninguna cita del antiguo testamento. Pero la imagen del escudo es tradicional. Véase Sab 5,19: λήμψεται ἀσπίδα ἀκαταμάχητον ὁσιότητα y *m.Aboth* 4,11: «La penitencia y las buenas obras son como un escudo frente al castigo». Πίστις es, lo mismo que ἀλήθεια, δικαιοσύνη y εἰρήνη, el bien concedido por Dios, la fe, que es recibido y realizado en la fe. Véase, por un lado, 4,5, y por otro lado 2,8; 3,12.17; 4,13. Pues bien, ahora se hacen resaltar los efectos del arma de la fe, sólo de esta arma. Con el escudo de la fe el creyente podrá apagar —se emplea el futuro para reflejar la duración de la lucha— todos los dardos encendidos[378] del maligno. De los dardos de Dios se habla con frecuencia en los salmos. En el Sal 7,13s las saetas ardientes se cuentan entre las armas de Dios: ἐὰν μὴ ἐπιστραφῆτε, τὴν ῥομφαίαν αὐτοῦ

374. Bauer *sub verbo*.
375. Así 𝔓[46] ℵ B 33 P 69 it vg syr[p]. En cambio leen ἐπὶ πᾶσιν A * 𝔎 D G pm Orig. Esta corrección parece una interpretación de la tercera posibilidad mencionada en el texto.
376. Así especialmente Joüon, *loc. cit.*, 462; véase Huby, Staab, Masson.
377. Véase Tomás de Aquino *sub loco: quia sicut scutum supponitur omnibus armis, ita fides omnibus aliis virtutibus...*; Estius: *in omnibus praedictis, sc. veritate, iustitia et praeparatione evangelii, pro scuto assumite fidem Christianam. Hac enim indigent omnia illa, ut illaesa permaneant.* Véase también Teofilacto, Bisping, Wohlenberg, von Speyr.
378. Los βέλη πεπυρωμένα se mencionan también en Ps. Apolod. 2,5,2,2; Jos. *Ant.* 1,203. Véase Τὰ πόρφυρα βέλη Arrian., Alex. 2,21; Preisendanz, P IV, 1176s: προσδέξαι μου τοὺς λόγους ὡς βέλη πυρός, ὅτι ἐγώ εἰμι Ἄνθωπος. Falta el artículo τὰ delante de πεπυρωμένα en 𝔓[46] B D* G.

στιλβώσει· τὸ τόξον αὐτοῦ ἐνέτεινεν καὶ ἡτοίμασεν αὐτό / καὶ ἐν αὐτῷ ἡτοίμασεν σκεύη θανάτου, τὰ βέλη αὐτοῦ τοῖς καιομένοις ἐξειργάσατο. La situación del piadoso se halla caracterizada así en 1 QH I: «Han asentado su campamento contra mí que soy el fuerte. Me asedian con todas sus máquinas de guerra y disparan flechas mortales y lanzas encendidas como el fuego que devora árboles». En otro salmo, 1 QH III, se dice: «Cuando llegan zumbando todos los dardos de la perdición, de forma que no es posible la resistencia, y disparan, de forma que no hay esperanza»[379]. En CD VIII 14 se dice de los pecadores que ellos prenden todo el fuego abrasador «y ponen fuego con dardos encendidos» (זיקות). Véase Is 50,11; Prov 26,18. Objetivamente no se entiende en nuestro pasaje nada especial, no se entienden las tentaciones de la concupiscencia (Tomás de Aquino) o en general *omnia ignitia iacula variorum tentationum a diabolo immisa* (Estius), sino todas las clases de ataque y acoso por parte del «maligno». No en vano se habla de πάντα τὰ βέλη. Lo poco que se corresponden la imagen y la realidad lo vemos por el hecho de que el escudo no sólo hace aquí que reboten los dardos encendidos sino que además los apaga. Frente a la fe, que nos fundamenta en Cristo, 1,13, y por la cual Cristo habita en nuestro corazón, 3,17, fracasan por completo los asaltos del diablo. Naturalmente, a él se hace referencia aquí con ὁ πονηρός, como en Mt 6,13; 13,19.38; Jn 17,15; 1 Jn 2,13s; 5,18s; 2 Tes 3,3.

El apóstol prosigue describiendo en el v. 17 la armadura de Dios, con una nueva oración y utilizando un nuevo verbo[380]. Y lo hace sirviéndose de una reminiscencia del antiguo testamento: Is 59,17: καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, véase Sab 5,18[381]. Περικεφαλαία es un casco militar, véase Polib. 3,71,4; 6,23,8; Jos. *Ant*. 6,184; LXX 1 Sam 17,5.38, etc. El casco es aquí, por la cita, τὸ σωτήριον, que —como en general— también en el nuevo testamento puede ser un neutro sustantivado que sustituya a ἡ σωτηρία, véase Lc 2,30; 3,6 (Is 40,5); Hech 28,28; *1 Clem*. 15,6 (Sal 12,6), etc. Se piensa, probablemente, como en 1 Tes 5,8, en la ἐλπὶς σωτηρίας, es decir, en la salvación como bien que se espera[382], que según 1,18 está ya preparado para nosotros o que, según 4,4, se revela en el llamamiento del evangelio, de forma que el cristiano que escucha ese llamamiento y lo acepta, se encuentra ya en ese bien de

379. Según la traducción (alemana) de Kuhn, ThWB V, 299, 37ss y 299, 33s.
380. Δέξασθε falta, desde luego, en D* G it (Cypr. Lucif. Vict.).
381. Véase *Beth ha-Midr*. 3,73,17 en Str.-B. III, 618: «En aquella hora, Dios adornará al Mesías con una corona y pondrá en su cabeza el casco de la salvación y depositará sobre él esplendor y gloria y le adornará con vestiduras de gloria...».
382. Así también Estius, Bisping, Beck, Klöpper, Belser, Huby.

la salvación, véase 1,14. Al posesionarse de la esperanza, se ha ganado ya la lucha. Precisamente aquí se ve con claridad cómo el arma de que ha de vestirse el cristiano, es realmente un bien salvífico, pero que —al apropiarse de él el cristiano— deja sentir sus efectos en una determinada manera de vivir. «Lo salvífico» que Dios concede, se hace sentir en la esperanza de la que el hombre da pruebas en la fe. En la esperanza del que espera, la salvación triunfa ya de los poderes de los tiempos del fin. La sexta arma es la μάχαιρα, la espada corta, a diferencia de la ῥομφαία (Sal 34,3; Sab 5,20) y del ξίφος (Sab 18,15). Es «la espada del Espíritu», es decir, la espada que pone en nuestras manos el Espíritu, la espada que hace que more en nosotros el Espíritu. El genitivo no es, probablemente, como los demás de nuestro contexto, genitivo de aposición[383], sino genitivo de cualidad y genitivo agente[384]. Y ahora se dice expresamente lo que es esa espada del Espíritu. Es «la palabra de Dios». El ὅ se refiere a μάχαιρα y no a πνεῦμα. Es tradicional llamar espada al ῥῆμα o al λόγος θεοῦ, véase Is 49,2; Os 6,5; Sab 18,15; Ps. Focil. 124; Filón, *Cherub*. 28: λόγου δὲ (*scil*. σύμβολον) τὴν φλογίνην ῥομφαίαν, *Quis rer. div. her*. 130; *Leg. alleg*. III, 26, etc. *Midr. Sal* 45 § 17 (136a): «Ciñe tu espada sobre el muslo, oh valiente, Sal 45,4; se trata de Moisés que obtuvo la torá, que se parece a una espada חֶרֶב »[385]. Véase también la *OdSl* 29,8ss: «Y me dio el bastón de mando de su poder... para hacer la guerra por medio de su palabra y para conseguir en ella la victoria por medio de su poder. Y el Señor derribó con su palabra a mi enemigo, y éste llegó a ser como el polvo que es arrastrado por el viento». Compárese en el nuevo testamento Heb 4,12; Ap 1,16; 2,12; 19,15.21. La relación íntima entre el Espíritu y la palabra nos recuerda también los textos de Jn 3,34; 6,63; Hech 10,44; véase también Heb 6,5. En la palabra de Dios el Espíritu es como una espada. Aquí, naturalmente, ῥῆμα θεοῦ no es la palabra de la creación como en Heb 11,3; (1,3); *P. Herm. v*. 1,3,4; 3,3,5. No es tampoco la palabra profética como en Lc 3,2, ni tampoco la suma de los ῥήματα τοῦ θεοῦ, que Jesús —según Jn 3,34; 8,47— habla como revelador, ni tampoco el ῥῆμα Χριστοῦ, la «palabra sobre Cristo», Rom 10,17, sino el *kérygma* en el sentido de Rom 10,8 (Dt 30,14): τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως y de 1 Pe 1,25 (Is 40,8): τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς. Al hacerse uso de esta «palabra de Dios», en la que actúa el Espíritu, se ponen en evidencia los poderes y se echa de ver que su

383. Así, Harless, Beck, von Soden, Scott.
384. Así, Haupt, Klöpper, Kähler, Wohlenberg, Ewald, Belser.
385. Str.-B. III, 618; 687s. Véase P IV, Preisendanz I, 126, 1716s, donde la acción mágica, 128, 1814ss, donde la palabra mágica es denominada ξίφος.

poder es aparente y que en realidad son impotentes. Y se manifiesta que el verdadero poder es el poder de Dios. *Quod fit frequenter in sermonibus, in quibus verbum Dei penetrans corda peccatorum expellit congeriem peccatorum et daemonum* (Tomás de Aquino).

Con esto termina la descripción de la armadura de Dios, que el cristiano debe ponerse para su lucha escatológica contra los poderes y autoridades. Es verdad que la oración de que se habla en los versículos 18ss, pertenece todavía a la armadura y debe considerarse como la séptima arma, pero por su forma no queda ya incluida en el esquema de la armadura de Dios.

También en esta última paraclesis de nuestra carta, el apóstol se inspira en una tradición cuyos vestigios aparecen ocasionalmente en sus demás cartas y en otros escritos del nuevo testamento. Principalmente, el mundo de ideas del judaísmo tardío y del helenismo nos permiten conocer un poco esa tradición. En el antiguo testamento se habla ya repetidas veces de la armadura que es Dios mismo o que el Mesías se pone en la lucha en favor de los suyos. Sal 7,11ss; 34,1ss; 90,4; Is 59,17s y, sobre todo, Sab 5,15-23 conocen tal armadura espiritual de Dios, lo mismo que Is 11,4s conoce la armadura del Mesías. En Sab 18,14ss, el *Lógos*, que puede equipararse con la *Sofía*, aparece como guerrero bien pertrechado: ἡσύχου γὰρ σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα... ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων... Se trata de la descripción de la muerte de los primogénitos de los egipcios, y por cierto como tipo de la parusía[386]. Ap 19,11ss no deja de tener relación con Sab 18,14ss. Y también en las reflexiones moralizadoras de Filón sobre el σωφρονιστὴς λόγος, se describe a éste en armadura divina. Véase, por ejemplo, *Abr.* 243: ὃς ἐπειδὰν ἀναλάβῃ τὴν αὐτοῦ παντευχίαν, τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τούτων δόγματα καὶ θεωρήματα, δύναμιν ἀνανταγώνιστον, ἐρρωμενέστατα κρατεῖ· φθαρτὰ γὰρ ἀφθάρτῳ συνοικεῖν οὐ θέμις. Desde luego, es más importante para nuestro contexto el que en Sab 18,20ss, es decir, en la continuación de 18,14ss, aparezca el siervo de Dios Aarón como luchador, revestido de la armadura de Dios, contra el κολάζων, v. 22, y el ὀλεθρεύων, v. 25. Como tal luchador de Dios debe entenderse también Moisés, en quien penetró la *Sofía* salvadora, Sab 10,15s. También Josué, en Eclo 46,5s LXX recibe la πανοπλία de Dios, la cual no consiste, desde luego, en una armadura espiritual. Véase también *Test. XII Lev.* 5,3; 6,1. En el *Test. XII Jos.* recibe José en su arrobamiento una espada para rechazar las tentativas de la mujer de Putifar, según 3,3; 8,2; 9,4 es la oración. En el libro cuarto de los macabeos, el martirio es una lucha que se mantiene con las armas de Dios. En esta imagen, la lucha guerrera se convierte en un «certamen», en un ἀγών. Véase, por ejemplo, 9,23s: Μιμήσασθέ με, ἀδελφοί, λέγων, μή μου τὸν ἀγῶνα λειποτακτήσητε μηδὲ ἐξομόσησθέ μου τὴν τῆς εὐψυχίας ἀδελφότητα. ἱερὰν καὶ εὐγενῆ στρατείαν στρατεύ-

386. Véase J. Fichtner, *Weisheit Salomos*, 1938, 65ss.

σασθε περὶ τῆς εὐσεβείας... 11,20s: ὁ δὲ βασανιζόμενος Ὦ ἱεροπρεποῦς ἀγῶνος, ἔλεγεν, ἐφ' ὃν διὰ τὴν εὐσέβειαν εἰς γυμνασίαν πόνων ἀδελφοὶ τοσοῦτοι κληθέντες οὐκ ἐνικήθημεν. ἀνίκητος γάρ ἐστιν, ὦ τύραννε, ἡ εὐσεβὴς ἐπιστήμη. καλοκἀγαθίᾳ καθωπλισμένος τεθνήξομαι..., 17,11ss. También en Filón se describe a veces como πάλη la lucha del moralista, *Leg. alleg.* III, 190; *Mut. nom.* 14[387]. Esta misma transición de las imágenes la observamos ya en san Pablo Ef 6,12[388]; véase también 2 Tim 4,5. Según Filón, *Somn.* I 103, el hombre recibió el *lógos* (=el lenguaje), οὗ κραταιῶς οἷα πανοπλίας ἐνειλημμένος οἰκεῖον καὶ προσφυέστατον ἕξει δορυφόρον.— τούτῳ δὲ προαγωνιστῇ χρώμενος δυνήσεται τὰς ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν ἐπιφερομένας ἀπωθεῖσθαι ζημίας.... Este *lógos* es, según I 108: ἔρυμα, περίβλημα, πανοπλία.... Véase *Leg. alleg.* III 155; *Sacrif. Ab.* 130. Por consiguiente, el hombre como tal es aquí un luchador de Dios. Indudablemente, en todo esto desempeñan un papel las ideas estoicas que conciben la existencia como una στρατεία. Véase *Epict. Diss.* III 24,31.34; Sén. *Ep.* 107,9, etc. Pero véase también el uso que se hace de términos militares en los misterios de Isis y de Mitra[389]. Claro está que estos textos y otros parecidos ofrecen sólo, en la mayoría de los casos, unos antecedentes muy generales de la idea de la armadura de Dios y de la lucha de Dios entablada por los creyentes. Lo específico de nuestra sección de Ef 6,10ss, a saber, que toda la vida del creyente es una lucha, con las armas de Dios, contra los poderes que atacan al fin de los tiempos, tiene su analogía aproximada en ciertos textos de Qumrán[390]. En el «Libro de la lucha de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas», se nos habla de la situación de la lucha en que la comunidad se encuentra contra «el ejército de Belial» o «la comunidad de Belial» o «el reino de Belial», y se nos describe esta lucha en todos sus detalles, en forma de una campaña militar. También en *Hodayot* (1QH) se habla a menudo de la situación de lucha. Claro está que en estos textos los enemigos inmediatos son hombres, los enemigos de la comunidad, «los hijos de las tinieblas», que sirven a Belial, y no son los espíritus y poderes hostiles, como Ef 6,10ss.

En el nuevo testamento no se halla tampoco aislada la idea de Ef 6,10ss, aunque en otros textos aparecen sólo detalles de estas imágenes de la lucha y de la armadura[391]. El ser cristiano, en una especie de diatriba estoica, se compara con el στρατεύεσθαι en 1 Tim 1,18; 2 Tim 2,3s, véase 1 Cor 9,7; 2 Cor 10,3s; Flp 2,25. La imagen de la armadura espiritual aparece en Rom 6,13; 13,12; 2 Cor 6,7; 1 Tes 5,8; 1 Pe 4,1; véase Polic. *Phil.* 4,1; *P. Herm. m.* 12,2,4. En 2 Cor 10,3s se mencionan tanto las armas como la campaña militar,

387. Véase Greeven, ThWB V, 718, 3ss.

388. Véase M. Dibelius, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, en *Botschaft und Geschichte, Gesammelte Aufsätze* II, 1956, 195s.

389. Véase Dibelius, *Exkurs*, 97. En fuentes persas se halla un desarrollo extenso y moralizador de la imagen de la armadura divina, ThWB V, 297, 27ss, entre los mandeos, por ejemplo R G I, 25 (Lidzb., 27,4ss); I, 48 (Lidzb., 45,3ss), entre los maniqueos, por ejemplo *Act. Arch.* 7,3s (Beeson, 10,4ss).

390. Véase G. Kuhn, ZThK 47 (1950), 202s; ThWB V, 298s; L. Rost, ThLZ 80 (1955), cols. 205-208; H. Bardtke, en la misma revista y fecha, cols. 401-420 (traducción).

391. Véase A. Harnack, *Militia Christi*, 1905; H. Emonds, *Geistlicher Kriegsdienst*, en *Heilige Ueberlieferung*, 1938, 21-50; más bibliografía en Bauer *sub verbo* πανοπλία.

y en general se desarrolla más extensamente la imagen de una lucha mesiánica del apóstol en favor de Dios, en todo lo cual vuelven a aparecer algunos puntos de contacto con la diatriba estoica y con Filón[392]. En *IgnPolic.* 6,2 se amplía extensamente la imagen de la milicia, y por cierto no con dependencia de Ef 6,10ss. Lo mismo ocurre, aunque desde otro puntode vista, en 1 Clem. 37,1-3. Por el contrario, al describir la imagen, Clem. Alej. *Protrept.* XI, 116,2ss, también *Exc. ex Theod.* 85,3; véase 72,1s, utiliza nuestro pasaje de Efesios. Ya hemos recordado lo que se dice en la *Oda de Salomón* 29,8-10. En una adición cristiana al *Test. XII Dan* 5, se habla de una lucha del Kyrios contra Belial: «Y él mismo hará guerra contra Belial, y él dará a nuestros confines la venganza de la victoria. Y arrebatará a Belial las almas cautivas de los santos...», véase *Test. XII Lev.* 4 adición. En *Hechos de Felipe* 144 p. 85s se desarrolla la lucha del apóstol contra los poderes, en el viaje en el alma realiza su ascensión al cielo. El apóstol ora así en una oración de despedida: σὺ εἶ ὁ παρέχων τὸν στέφανον ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τῶν νικησάντων τὸν ἀνπίπαλον· σύ τυγχάνεις ἡμῶν ἀγωνοθέτης, καὶ δώρησαι ἡμῖν τὸν στέφανον τῆς χάριτός σου· ὁ ἀθλῶν σὺν ἡμῖν, ἵνα δυνηθῶμεν νικῆσαι ἐκεῖνον τὸν βλάπτοντα ἡμᾶς... νῦν μοι τὸν στέφανον τῆς νίκης αἰώνιον κατὰ πάσης ἐναντίας ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, καὶ μὴ καλυφάτω με ὁ σκοτεινὸς αὐτων ἀήρ, ὅπως διαπεράσω τὰ τοῦ πυρὸ ὕδατα ταὶ πᾶσαν τὴν ἄβυσσον. También aquí se mezclan el combate y el certamen deportivo.

En el v. 18 se abandona ya la imagen de la armadura de Dios. Pero la oración es también, por la naturaleza misma de las cosas, otra arma más de Dios. Por eso, el διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως enlaza estrechamente con todo lo que acaba de decirse. Claro está que estas palabras precedidas de preposición se desarrollan luego más, de suerte que en los versículos 18-20 aparece una nueva parte importante e independiente frente a los versículos 13-17. La construcción que comienza a desarrollarse en el v. 18a descansa en los dos participios προσευχόμενοι y ἀγρυπνοῦντες, que dependen gramaticalmente de δέξασθε. Objetivamente tienen sentido imperativo. El vestirse de la armadura de Dios y el luchar con ella resistiendo constantemente los ataques de los poderes de este mundo, es decir, el hecho de que el cristiano se mantenga firme en la verdad, la justicia, la paz, la fe, la esperanza y que se atenga en todas las cosas a la palabra de Dios, es algo que debe suceder «entre oraciones y súplicas». Διά significa la circunstancia en que algo se produce, lo mismo que en Rom 2,27; 8,25; 14,20; 2 Cor 2,4. Προσευχὴ καὶ δέησις figuran también siempre como *una sola* expresión en LXX 1 Re 8,45; 2 Crón 6,19; Hech 1,14 v. 1.; Flp 4,6; 1 Tim 2,1; 5,5; *IgnMagn.* 7,1. Προσευχή designa más bien la oración en general, mientras que δέησις se refiere más

392. Véase Windisch *sub loco.* Véase, a propósito de la relación de la πανοπλία con el bautismo, J. Dölger, *Sphragis,* 1911, 121, nota 2.

bien a la oración de súplica, sin que esta distinción se aplique siempre o tenga particular relieve[393]. Πάσης pertenece también a δέησις y designa seguramente la plenitud de la oración, véase Flp 1,3. Qué quiere decir aquí concretamente esto de «con toda oración y súplica», lo vemos por las indicaciones que se hacen a continuación. Se piensa en primer lugar en que hay que orar ἐν παντὶ καιρῷ, es decir, que la oración debe ser constante. Véase Lc 21,36. La expresión corresponde poco más o menos a la de πάντοτε προσεύχεσθαι y otras por el estilo en Lc 18,1; 24,53; véase Rom 1,9s; 1 Cor 1,4; Ef 5,20; Flp 1,3s; Col 1,3; 4,12; 1 Tes 1,2s; 2 Tes 1,3.11; 2,13; Flm 4; Heb 7,25, o a la expresión δεῖσθαι... διὰ παντός, Hech 10,2; véase Heb 13,15, o al ἀδιαλείπτως προσεύχεσθαι de 1 Tes 5,17; véase 1 Tes 2,13; 2 Tim 1,3, pero que aparece ya en 1 Mac 12,11; 2 Mac 13,12; *3 Mac* 6,33, etc. También hay que recordar lo de οὐ παύομαι de Ef 1,16; Col 1,9 y lo de νυκτὸς καὶ ἡμέρας, 1 Tes 3,10; 1 Tim 5,5; 2 Tim 1,3; véase Lc 2,37; 18,7; Ap 4,8; 7,15. Se piensa en la oración incesante[394]. La segunda nota característica de esta oración, sobre la que se hace hincapié en el contexto de la oración de participio es: ἐν πνεύματι. Se comprende por sí mismo que no se trata de una oración glosolálica en el sentido de 1 Cor 14,15. Pero tampoco se trata de una oración espiritual por contraste con una oración que se hace simplemente con los labios, como afirman algunos intérpretes[395]. Tal cosa se expresaría más bien como en Ef 5,19: τῇ καρδίᾳ. San Pablo se refiere, más bien, a la oración que se realiza por medio del *Pneûma* y en el *Pneûma,* que es una oración del *Pneûma,* como nos enseñan Rom 8,15s; Gál 4,2. Ἐν πνεύματι corresponde a la misma expresión en Ef 2,22; 3,5; Col 1,8. Para llevar a cabo la lucha que arrebate su poder a los poderes, no sólo hace falta la espada del Espíritu, la palabra de Dios, sino también la oración del Espíritu, que debe llevarse a cabo abundantemente y sin paralizarla. Lo importante que es para el apóstol este momento, lo vemos porque él, antes de hablar del contenido de la oración, utiliza otra oración más de participio para enseñarnos cuál es la recta forma de orar. Para hacer esta oración del Espíritu (εἰς αὐτό), exhorta a las comunidades a que, con toda perseverancia, celebren vigilias de oración. Es verdad que ἀγρυπνεῖν, con relación o sin relación con la oración, se puede entender en sentido general como el permanecer despierto internamente o puede expresar también el prestar atención a una cosa y tener buen cuidado con ella, véase *1 Esd* 8,58; *2 Esd* 8,29; Mc 13,33; Lc 21,36; Heb 13,17; *Did.* 5,2;

393. Véase también ThWB II, 807, 20ss (Greeven).
394. Véase, a este propósito, R. Kerkhoff OSB, *Das unablässige Gebet,* 1954.
395. Estius, Bisping, Klöpper, Westcott, Belser.

Bern. 20,2. Pero puede entenderse también literalmente en el sentido de abstenerse del sueño, véase por ejemplo Sal 126,1; Sab 6,15; 2 Cor 6,5; 11,27 (ἐν ἀγρυπνίαις). Y de las noches pasadas en oración se habla también en la tradición cristiana primitiva. Mc 14,38 p no son palabras acuñadas únicamente para la situación de entonces, sino que son una recomendación general para la comunidad. Se dice de Jesús que pasó toda la noche en oración: διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ, Lc 6,12. San Pablo dice de sí mismo que él oraba νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ, 1 Tes 3,10; véase 2 Cor 6,5; 2 Tim 1,3. Hech 16,25 refiere que Pablo y Silas estaban orando a media noche. De la viuda como es debido se dice en 1 Tim 5,5 que προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέραις. Véase también las vírgenes en *P. Herm*. *s*. 9,11,7. El servicio de los mártires en el templo celestial se realiza día y noche, Ap 7,15; véase 4,8. El apóstol, en nuestro pasaje, piensa probablemente en esas noches de oración[396]. La expresión ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει recibe así sentido concreto. El sustantivo, que es raro[397], significa perseverancia, constancia. El verbo, más frecuente, προσκαρτερεῖν se utiliza en relación con la oración (y el culto) en Hech 1,14; 2,42.46; 6,4; Rom 12,12; Col 4,2; Polic. *Phil*. 7,2, utilizándose también en Col 4,2, donde el verbo γρηγορεῖν, que alterna en otras partes con ἀγρυπνεῖν, se refiere quizás también al culto de oración durante la noche. La perseverancia que se exige en la oración —así hay que entender ἐν προσκαρτερήσει καὶ δεήσει; δέησις se menciona otra vez para hacer la transición y hablar ahora del contenido de la oración— se demuestra en la celebración de vigilias de oración. Este hecho de velar en oración hace realidad lo de la oración incesante y fomenta la oración en el Espíritu. Además, tal comprensión de ἀγρυπνεῖν sigue estando dentro de la imagen general de la milicia. La guardia —el velar haciendo guardia durante la noche— es uno de los deberes esenciales del soldado, véase, por ejemplo, Epict. *Diss*. III, 24,32.

El contenido, el tema sobre el que ha de versar la oración, se indica por medio de las palabras περὶ πάντων τῶν ἁγίων καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ. La oración debe tener como intención a «los santos» y al apóstol mismo. Por lo demás, δέησις está asociado únicamente con la preposición ὑπέρ en otros textos de san Pablo, véase Rom 10,1; (2 Cor 1,11); 2 Cor 9,14; Flp 1,4. Pero ὑπέρ no debe de ser muy diferente

396. Véase G. Delling, *loc. cit.*, 105. En Heb 13,17 se dice de los ἡγούμενοι: αὐτοὶ... ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν φυχῶν ὑμῶν. ¿Se referirá esto bien a velar en oración durante la noche? Véase 1 Q S VI, 7, según esta Regla los miembros de la secta tienen que velar una tercera parte de las noches del año, para dedicarse en común al estudio de la *torá* y a la oración.
397. Bauer *sub verbo;* ThWB III, 620-622 (Grundmann).

de περί, como vemos por ejemplo en δεῖσθαι περί, Lc 22,32 (=ὑπέρ, Hech 8,24); Eclo 21,1; 28,4; véase *Bern*. 13,2 y su alternancia con ὑπέρ en προσεύχεσθαι Col 1,3.9, y su utilización en otros casos juntamente con προσεύχεσθαι, por ejemplo en Col 4,3; 1 Tes 5,25; 2 Tes 1,11; 3,1; Heb 13,18 y en otros textos. La oración de la comunidad debe incluir la intercesión por sus miembros. Pero es también intercesión general por el apóstol. El la da por supuesta en 2 Cor 1,11; Flp 1,19 y la solicita repetidas veces: Col 4,3; 1 Tes 5,25; 2 Tes 3,1; Rom 15,30; véase Hech 12,5; Heb 13,18: Tal oración constituye una lucha que ellos sostienen juntamente con él, Rom 15,30, una ayuda comunitaria y un apoyo por medio del Espíritu santo, 2 Cor 1,11; Flp 1,19. En esa intercesión en favor de él se hace especial hincapié en nuestro contexto. Porque la intercesión en favor de él es intercesión en favor del evangelio. Así se lo explica él claramente a las comunidades en los versículos 19s. Sin embargo, no se ve muy claro en qué sentido el evangelio, y con él el apóstol, necesitan la intercesión de las comunidades. ¿Se pensará quizás en que él, el apóstol, vuelva a recibir permiso o vuelva a tener ocasión para proclamar el evangelio[398]? ¿O se pensará tal vez en que el apóstol consiga «parresía», logre decir la palabra acertada? Probablemente, se trata de esto último, como piensan la mayoría de los intérpretes. En la primera oración de ἵνα, versículos 19.20a, la petición se encamina a que a él, el apóstol, se le permita hablar abiertamente, aunque se halle cautivo. La expresión es complicada y sugerente. La formulación utilizada en el v. 19a recuerda [399] a Mc 13,11 pp, Hech 4,29 y 1 Cor 12,8. Ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου es, para san Pablo, una expresión «bíblica». Es verdad que esta expresión, en sí misma, no aparece en los LXX, pero τὸ στόμα ἀνοίγειν es un giro corriente, por ejemplo, Job 33,2; Sal 38,10; 77,2; 118,131. En el Sal 50,17 el orante ora así: κύριε, τὰ χείλη μου ἀνοίξεις, καὶ τὸ στόμα μου ἀναγγελεῖ τὴν αἴνεσίν σου. Sobre todo, Dios es quien abre los labios («la boca») del profeta para que anuncie la palabra de Dios, véase Ez 3,27: καὶ ἐν τῷ λαλεῖν με πρὸς σὲ ἀνοίξω τὸ στόμα σου, καὶ ἐρεῖς πρὸς αὐτούς Τάδε λέγει κύριος, 29,21: καὶ σοὶ δώσω στόμα ἀνεῳγμένον ἐν μέσῳ αὐτῶν· καὶ γνώσονται ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος, véase 33,22; Dan 3,25; 10,16. También la sabiduría abre, ella misma, su boca, Eclo 24,2, véase 51,25, o abre la boca de los mudos. Véase Sab 10,20s: διὰ τοῦτο δίκαιοι... ὕμνησαν, κύριε, τὸ ὄνομα τὸ ἅγιόν σου... ὅτι ἡ σοφία ἤνοιξεν στόμα κωφῶν... Véase Sab 15,5. Del sabio, es decir, del piadoso se dice en Eclo 39,6, ἐὰν κύριος ὁ μέγας

398. Así, cada uno a su manera, Tomás de Aquino, Bisping, Haupt, Scott Staab.
399. Véase Crisóstomo, Tomás de Aquino, Holzhausen, von Soden.

ϑελήσῃ, πνεύματι συνέσεως ἐμπλησϑήσεται· αὐτὸς ἀνομβρήσει ῥήματα σοφίας αὐτοῦ καὶ ἐν προσευχῇ ἐξομολογήσεται κυρίῳ. A propósito de ello véase en el nuevo testamento Mt 5,2; 13,35 (=Sal 77,2); Hech 8,35; 10,34; 18,14; (Lc 1,64; 2 Cor 6,11). Por consiguiente, con ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου el apóstol piensa probablemente, según esas expresiones del antiguo testamento, y pide que Dios abra sus labios para proclamar la palabra pneumática de Dios y para que le conceda esa palabra suya[400]. La frase nos hace ver hasta qué punto es consciente el apóstol de que su proclamación es esencialmente don de Dios, don que él, el apóstol, transmite a otros. Lo que dice Pedro en 1 Pe 4,11: εἴ τις λαλεῖ ὡς λόγια ϑεοῦ, tiene aplicación para san Pablo.

'Εν παρρησίᾳ, en el v. 19b se refiere a lo que viene a continuación, porque la expresión «bíblica» que precede no necesita complemento alguno. El infinitivo γνωρίσαι depende todavía de δοϑῇ. Por consiguiente, la frase contiene una segunda petición que no está coordinada sencillamente con la primera. Tal vez la primera petición sea el presupuesto para la segunda. El don de la palabra de Dios hace posible ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι. La significación de παρρησία, en nuestro pasaje, no es completamente segura. Posiblemente su significado haya que buscarlo en el sentido de audacia, libertad de ánimo o propiamente: apertura para exponerse en favor de la palabra, de modo que incluya también un exponerse a la palabra. Véase, por ejemplo, Hech 2,29; 4,29.31; 6,10 D; 16,4 D; *1 Clem.* 34,1. El don de la palabra de Dios —cuando Dios abre nuestros labios— trae consigo tal «apertura». Claro está que, como hay que apropiarse esa apertura, el apóstol ruega por ella. En favor de tal comprensión de παρρησία habla la oración de relativo de 20a, por cuanto la referencia que aquí se hace al actual cautiverio indica la situación en que es necesaria tal παρρησία, en el sentido del valor y denuedo que se expone abiertamente. Posiblemente, ἐν παρρησίᾳ se halla íntimamente relacionado con τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου y significa entonces la apertura de este misterio y su hecho de revelarse. Entonces, παρρησία, por su forma, se utilizaría de manera análoga a como se utiliza en Mc 8,32; Jn 10,24; 11,14; 16,25. Tal comprensión es tanto más posible, cuanto que τοῦ εὐαγγελίου[401] es un genitivo de contenido[402] y, por consiguiente, τὸ μυστήριον se refiere a Cristo mismo, como en 3,3.4.9. Entendiendo así las cosas, habría más estrecha conexión entre las peticiones de los

400. Por consiguiente, no hay razón alguna para traducir, con Joüon, *loc. cit.*, 463s, «quand je rouvrirai».

401. En B G Tert Ambst. falta τοῦ εὐαγγελίου.

402. Así, von Soden, Belser.

versículos 19a y 19b. San Pablo pediría entonces que Dios le abriera los labios y le concediera la palabra para proclamar sin velos y con apertura inmediata el misterio del evangelio, Cristo. Ahora bien, como esta proclamación abierta y sin velos no se realiza sino cuando el proclamador se expone abiertamente a la palabra y a la situación, entonces la segunda significación de παρρησία no excluye objetivamente a la primera. Παρρησία tiene, como es frecuente, un sentido un poco en suspenso. Toda la petición del apóstol tiene en sí algo indeterminado, como vemos también por su continuación.

La observación que se hace en la oración de relativo del v. 20a en el sentido de que él, Pablo, el enviado para el misterio del evangelio de Cristo, se halla en cautiverio, muestra de todos modos que no se había pensado antes en la petición de oportunidad para proclamar dicho evangelio. Lejos de eso, lo de πρεσβεύω presupone que existe ya tal oportunidad. Este verbo significa: actuar como embajador, como enviado, véase 2 Cor 5,20; Polic. *Phil.* 13,1; *IgnFil.* 10,1. 'Υπὲρ οὗ significa en favor del evangelio, lo mismo que ὑπὲρ Χριστοῦ en 2 Cor 5,20 significa también quizás «para Cristo». 'Εν ἁλύσει (propiamente «en cadenas», véase por ejemplo Hech 12,6; 21,33; 28,20), caracteriza la situación del apóstol. Es un cautivo, como se vio ya claramente en 3,1; 4,1. No podemos decidir si san Pablo, al hablar de πρεσβεύω, se refiere especialmente a la posibilidad de proclamar el evangelio ante el tribunal. Sería entonces una situación como la que se presupone en Flp 1,7. Pero será suficiente pensar en las posibilidades generales que tiene un cautivo, en el sentido de Flp 1,12s; 2 Tim 1,8; 2,9; Flm 13. En todo caso, su palabra necesita «parresía» y él la necesita también para la palabra. Y por eso solicita oración de aquellas comunidades lejanas.

La segunda oración de ἵνα, en el v. 20b, muestra que παρρησία[403] tiene aquí sobre todo esas dos significaciones, íntimamente relacionadas entre sí, que se traducen muy bien, ambas, por «apertura». La segunda oración final no es una explicación de la primera oración de relativo que figura en el v. 20a. ¿Qué sentido tendría decir que el apóstol es embajador encadenado del evangelio para que proclame valientemente el evangelio? No, sino que la segunda oración final está, más bien, coordinada con la primera y la compendia de nuevo. De esta manera se confirma la doble significación de παρρησία como nota característica de su proclamación apostólica, y se confirma por la peculiar formulación de la sentencia. Παρρησιάζεσϑαι designa, como vemos por ὡς δεῖ με λαλῆσαι, una manera de hablar. Es, como en Hech 9,27.28; 14,3; 18,26; 19,8, «hablar abiertamente». Algunas

403. Véase ThWB V, 869-884 (Schlier).

veces, esta idea se puede expresar mediante dos verbos: παρρησιάζεσθαι y εἰπεῖν, como en Hech 13,46; 26,26 o mediante la construcción παρρησιάζεσθαι λαλεῖν, 1 Tes 2,2. Aquí se ve claramente que, cuando παρρησιάζεσθαι significa «hablar abiertamente», en λαλεῖν hace sentir su eficacia el que habla de manera abierta. Y esta «apertura» es fundamental. Es una παρρησία ante Dios, como en 3,12; 2 Cor 3,12 (=3,18); Flp 1,20; 1 Tim 3,13, y frente a los hombres, como en 2 Cor 3,12; 7,4; Flm 8; (1 Tim 3,13), una «parresía» que se concede en Dios, 1 Tes 2,2, en la conversión a Cristo por medio del *Pneûma*, 2 Cor 3,12.18, y en Cristo, Ef 3,12; Flm 8, en la confianza y en la fe, 1 Tim 3,13. En efecto, esta «parresía», como vimos ya en 6,19, se halla incluido en el don (que, indudablemente, hay que apropiárselo) de la palabra. Este se indica una vez más por medio de ἐν αὐτῷ[404]. La preposición ἐν indica la razón de posibilidad del παρρησιάζεσθαι y, al mismo tiempo, la dimensión en que se realiza la «parresía». Véase también Hech 9,27s; (1 Tes 2,2). Si el apóstol habla con tal παρρησία, entonces habla como le está mandado ineludiblemente que lo haga. Δεῖ no significa aquí el decreto divino como en 1 Cor 11,19; 15,25.53; 2 Cor 5,10, etc., sino el mandamiento divino como en Rom 8,26; 1 Cor 8,2; Col 4,4.6; 1 Tes 4,1; 2 Tes 3,7, etc. Ambas cosas coinciden, claro está, en cierto sentido. Para que el apóstol pueda cumplir, incluso en su cautiverio, este «hablar abiertamente», que está preceptuado por Dios, necesita la intercesión de las comunidades. La oración de estas comunidades exige, y con ello exige también, en sentido amplio, la armadura de Dios de que se han vestido, y su prontitud para la lucha escatológica contra los superpoderes del mundo, exige —digo— el que estas comunidades intercedan incansablemente en su oración por la «parresía» de su apóstol. Tal oración es tanto más necesaria, cuanto que la situación de cautiverio amenaza limitar la «apertura» del apóstol y de su palabra, es decir, de la palabra de Dios. Por eso, el apóstol, como ya vimos, exhorta con frecuencia a sus comunidades a que intercedan por él. Claro está que en Col 4,3s y en otros pasajes, se solicita la oración de la comunidad para que —con clara diferencia de nuestro pasaje— él, el apóstol, tenga (otra vez) oportunidad de proclamar el evangelio— encuentre la puerta abierta. Véase también 1 Cor 16,9; 2 Cor 2,12; Hech 14,27. Pero no por eso debemos dejarnos seducir y dar la misma interpretación a nuestro pasaje de Efesios. La situación del apóstol exige ambas clases de oración.

En los versículos 21s pasa san Pablo a las noticias personales. Mientras que en otras cartas —por ejemplo en Colosenses— entrevera estas

404. Así es la genuina lectura. 'Αυτόν [46] B es la lecutra más fácil y, por tanto, la corrección.

noticias con saludos mutuos, aquí encontramos sólo un dato sobre Tíquico, que va a hacer de mensajero. Este dato enlaza objetivamente con lo precedente, ya que interceder por el apóstol presupone, como es lógico, el conocimiento de su situación, cosa que Tíquico les dará a conocer. Los versículos 21s tienen estrechos puntos de contacto con lo que se dice en Col 4,7-9. Pero esto no permite sacar aquí la conclusión de que una de dos: o se ha puesto aquí una «etiqueta paulina» (Dibelius) que tuvieron buen cuidado de fijar los imitadores de Pablo, o el autor de la Carta a los efesios había trascrito la carta —auténtica— a los colosenses y dejó aquí claros vestigios de ello. La semejanza entre ambas secciones se deriva de una situación general semejante tanto por parte del remitente como por parte de los destinatarios y por el carácter formal de los datos sobre el mensajero. Precisamente aquí son significativas las diferencias nada insignificantes, que diferencian la misma situación según las circunstancias que eran correspondientemente diversas. Véase la introducción de Ef 6,21 y de Col 4,7, o Col 4,9, que falta en la Carta a los efesios. Ef 6,21s es una variante libre de Col 4,7-9, como se da con toda naturalidad cuando se repite algo. Véase también Col 4,7: καὶ πιστὸς διάκονος καὶ σύνδουλος ἐν κυρίῳ y compárese con Ef 6,21: πιστὸς διάκονος κτλ, y la adición de τί πράσσω en Ef 6,21, que falta en Col 4,7.

Si los datos sobre el mensajero muestran, más que nada, la cercanía tanto de tiempo como de lugar en que se hallan las dos cartas, entonces esta cercanía permite entender mejor el discutido καί que figura ante ὑμεῖς, e interpretarlo con relativa certeza. No hay que completar la frase con un supuesto «y para que sepa yo también cómo os va» (lo mismo que vais a saber cómo me va a mí)[405], ni hay que recurrir a la idea de que hay, además, otras comunidades («también vosotros»), por ejemplo, las que hubieran sido fundadas por san Pablo o que, por lo demás, se hallen próximas a él[406]. No, sino que el apóstol tuvo presente en su memoria la Carta a los colosenses, para la cual había enviado también a Tíquico con el mismo encargo[407]. También es posible, claro está, que —como en 1,15— la posición de καί no sea muy estricta según las reglas gramaticales, y esta conjunción deba vincularse con εἰδῆτε[408]. Claro que entonces el pronombre ὑμεῖς, tan

405. Así, Hofmann.
406. Así, Wohlenberg, von Soden, Belser.
407. Así, Beck, Klöpper, Oltramare, Haupt, Robinson, Huby, Staab, Masson, J. Schmid, 451.
408. Así, Dibelius. Percy, 390, piensa que tendríamos aquí un modismo griego según el cual, en los verbos que expresan la notificación de una cosa a alguien, se pone a menudo un καί ante el pronombre que designa a la persona que recibe la comunicación. El καί expresaría «la conformidad entre lo que el remitente sabe y lo que sabe el que sale garante de la comunicación».

marcado, crea dificultades. También los destinatarios de la Carta a los efesios, y no sólo la comunidad de Colosas, deben saber cómo le va a Pablo. Τὰ κατ' ἐμέ es un giro corriente, que se refiere a la situación de la persona de que se trate[409]. Τί πράσσω significa una de dos: o entendido en sentido literal quiere decir: «qué es lo que hago», o bien, según un modismo griego, significa: «cómo me va»[410]. Las dos traducciones posibles no se hallan muy lejos, la una de la otra. Tíquico les comunicará de palabra «todo», es decir, también los pormenores que nosotros no sabemos. Para recomendarle, Pablo le llama primeramente ὁ... ἀδελφός y le caracteriza como miembro de la comunidad cristiana. Véase Rom 16,14; 1 Cor 16,20; Flp 4,21; Col 4,15; 1 Tes 5,26s, etc., y en asociación con un nombre determinado como aquí: 1 Cor 16,12; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1, etc. Pero él no es sólo miembro de la comunidad sino también διάκονος ἐν κυρίῳ. Por consiguiente, Tíquico se ha hecho cargo de un determinado ministerio o servicio. Y, así, san Pablo dice también de Timoteo en 1 Cor 4,17: ὅς ἐστίν μου τέκνον καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ. A propósito de ἐν κυρίῳ, véase 5,8; 1 Cor 9,1s; 11,11; Flm 16. Qué es lo que hay que entender concretamente por διάκονος ἐν κυρίῳ, podemos deducirlo por Col 1,7: ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ, (2 Cor 11,23), 1 Tes 3,2: Τιμόθεον, τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν (v. l. διάκονον) τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ, véase Ef 3,7; Col 1,23; 1 Cor 3,5: διάκονοι, δι' ὧν ἐπιστεύσατε, y Rom 16,1: Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας ἐν Κεγχρεαῖς, véase Col 1,25. El, cuyo ministerio (o servicio) es variado, es —en todo caso— un servidor de Dios y del *Kýrios* y presta servicio de distintas maneras para la Iglesia, bajo la dirección del apóstol, con el evangelio y en el evangelio. Véase también Col 4,7; Flp 2,25. Los epítetos elogiosos ἀγαπητός y πιστός son de uso tradicional. Véase Col 1,7; 4,7.(9); 1 Cor 4,17; ἀγαπητός únicamente como adjetivo en 1 Cor 4,14; 15,58; Ef 5,1; Col 4,14; Flp 4,1; Flm 16; 2 Tim 1,2, etc, πιστός en el sentido de fiel, digno de confianza, usado únicamente como adjetivo, en 1 Pe 5,12; 2 Tim 2,2(?). Tíquico, por ser miembro de la comunidad, cuenta ya con el amor del apóstol, que además puede confiar en él. Esto hace que sean dignas de confianza las noticias que va a dar a la comunidad[411]. Además, el apóstol lo envía especialmente a los des-

409. Por ejemplo, Hdt. 7,148; Diod., *P.* 1,10,73; *1 Esd* 9,17; Tob 10,9; 2 Mac 3,40; Hech 24,22; 25,14; Flp 1,12; Col 4,7.

410. Por ejemplo, Platón, *Theaet.* 174b; Epict. *Diss.* I, 1,19; Jos. *Ant.* 6,176; 19,239. Véase Bauer, *sub verbo;* Liddell-Scott *sub verbo.*

411. Véase Ambrosiaster *sub loco: Ut ergo oboedirent, et libenter audirent verba Tychici, hunc commendat et fratrem istum dilectissimum vocans, et ministrum Dei idoneum.*

tinatarios. Ἔπεμψα es aoristo de estilo epistolar. El envío de este mensajero tiene dos objetivos: en primer lugar, llevar noticias sobre la situación en que se encuentra el apóstol y sobre sus asuntos. Τὰ περὶ ἡμῶν equivale a τὰ κατ' ἐμέ, aunque la atención recae también, seguramente, en las circunstancias que rodean al apóstol. Véase, a este propósito, Jos. *Ant.* 2,60; Eclo 19,30; Mc 5,27; Lc 24,19; Hech 23,11.15; Flp 1,27; 2,19s.23; Col 4,8, etc. Tíquico va a ellos con noticias dignas de confianza, auténticas y autorizadas sobre Pablo y sobre circunstancias generales que le rodean. Pero el apóstol le envía también por otra razón. No sólo va a llevar noticias y a transmitir misivas, sino que va a edificar también las comunidades de allí. Παρακαλεῖν debe entenderse aquí, probablemente, en el sentido amplio de pronunciar palabras de consuelo y exhortación. Y, en tal contexto, este verbo adquiere fácilmente la connotación de fortalecer, consolidar, véase Col 2,2; 4,8; y también 2 Tes 2,16s: Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός... ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς παράκλησιν αἰωνίαν καὶ ἐλπίδα ἀγαθὴν ἐν χάριτι, παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ. Señalando que la paraclesis del apóstol tendrá continuación en la de su discípulo y enviado, finaliza el cuerpo de la carta.

3

El «POSTSCRIPTUM»: 6, 23-24

La bendición

23. **Paz a los hermanos,**
y amor juntamente con fe,
de parte de Dios el Padre y del Señor Jesucristo.
24. **La gracia sea con todos**
los que aman a nuestro Señor Jesucristo,
con incorruptibilidad.

Como todas sus cartas, san Pablo termina también ésta con una bendición. Esta bendición, que corresponde seguramente, a la que se pronunciaba en el culto divino, sirve de comienzo y de final de las cartas apostólicas. Varía en las diversas cartas del apóstol. Va desde una extrema concisión en Col 4,18b: ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν, véase 1 Tim 6,21, hasta una extensión relativa en 2 Cor 13,13. Y aunque casi siempre la χάρις se halla en el centro de la bendición, encontramos también otras formas de bendecir, por ejemplo, en Rom 15,33; 2 Cor 13,13; 2 Tes 3,16a. En la mayoría de los casos la bendición consta de una sola frase. Tan sólo en 2 Tes 3,16 y 18 encontramos una doble bendición, que se interrumpe a la mitad por una sentencia intercalada. En 1 Cor 16,23s, el v. 23 es cita de una exclamación que se pronuncia en el culto y que comienza en el v. 22. Únicamente el v. 24 representa la verdadera bendición epistolar. En 2 Tim 4,22 encontramos una doble bendición parecida a la de nuestro pasaje de Ef 6,23s.

También en otras cosas se diferencia la bendición final de la Carta a los efesios de la de otras cartas paulinas. En esa bendición no dirige la palabra directamente a los miembros de la comunidad, como en otras ocasiones, sino que habla en tercera persona, es decir, habla en conjunto «más litúrgicamente». Y, en no menor grado, el contenido de la bendición es distinto del de otros saludos de bendición y despedida del apóstol. En el v. 23 la bendición se da en general a «los hermanos», que en este lugar de la carta se mencionan también únicamente en Gál

6,18. Por «los hermanos» se entienden todos los miembros de la comunidad a la que el apóstol escribe, si es que él no tiene puesta su mirada, además, en toda la naciente cristiandad de oriente[1]. Que tal cosa es posible, lo vemos por Gál 6,16. En esta bendición general, san Pablo desea en primer lugar la «paz» para los hermanos y vuelve con ello a la *salutatio* de 1,3. También en Rom 15,33; 2 Cor 13,11; 2 Tes 3,16; véase Rom 16,20; 1 Tes 5,23, desea que descienda la bendición de la εἰρήνη o del «Señor de la paz» sobre los cristianos. En lo que respecta a nuestra carta, aparece otra vez con claridad cuál es la intención decisiva de san Pablo: el «evangelio de la paz», 2,17; 6,15, de esa paz que es Cristo, 2,14, y que se conserva en su cuerpo, la Iglesia, por medio del Espíritu, con el vínculo unificador del amor entre sus miembros, 4,3. Junto a la εἰρήνη se desea, como en 2 Cor 13,11, la ἀγάπη, la cual es asimismo un concepto fundamental de nuestra carta[2]. Según ella, la Iglesia descansa en la eterna elección y predestinación por parte del amor de Dios, 1,4s. La Iglesia se debe a ese amor. En él nos amó Dios en Cristo y entregó a Cristo por nosotros, 2,5; 5,2.

El Espíritu que constituye al cuerpo de Cristo, a la Iglesia, es el Espíritu de amor, y en él se conserva y guarda la Iglesia, 4,2s. Esto llega a concretarse para nosotros, primeramente, en el bautismo, 5,25s. Y, así, la quintaesencia de la exhortación del apóstol dirigida a todos los que permanecen en la gracia del Amado, 1,6, es «imitar» a Dios en el amor, 5,2. Y, por eso, el último don del apóstol en esta carta es otra vez el amor. En efecto, la bendición no es sólo un deseo, sino una transmisión de paz y amor de parte de Dios y de Jesucristo. Véase Gál 6,16: εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς... καὶ ἐπὶ τὸν 'Ισραὴλ τοῦ θεοῦ, también Mt 10,13p. En este deseo de bendición, no se establece una diferencia concreta en lo que respecta a ἀγάπη. Tampoco se dice nada concreto en lo que respecta a su relación con εἰρήνη. San Juan Crisóstomo define así esta relación: ἐὰν εἰρήνη ᾖ, καὶ ἀγάπη ἔσται[3]. Pero, según 4,2s, es más probable que el amor sea la fuerza unificadora de la paz. De todos modos, el amor es lo que brota de la fe. Esto es lo que quiere decir, aquí también, la expresión μετὰ πίστεως, que se refiere únicamente a la ἀγάπη. En otras partes de nuestra carta se menciona también a la fe junto con el amor: 1,15; 3,17; (4,2.5); 4,3.15 y 6,16 como presupuesto de las virtudes cristianas. La paz (de Cristo),

1. Véase Estius: *innuit, se cupere hanc epistolam etiam aliis per Asiam Christianis communicari*; Haupt, Belser.
2. Véase Schlier, Z d K, 185s.
3. Véase Ambrosiaster *sub loco: Pacem, quae est ianua dilectionis, optat esse cum fratribus, et charitatem cum fide; ut ingressi per pacem, possint manere in charitate, quae est ex fide.*

que tiene su esencia en el amor y en él se difunde, en el amor en el cual se muestra activa la fe, desciende en la bendición del apóstol sobre los hermanos «de parte de Dios el Padre y del *Kýrios* Jesús el Cristo». Ellos son la fuente y el fundamento de semejante paz y descubren en la bendición del apóstol sus dones, véase 1,3. Y todos estos dones, en el fondo, son uno solo: la gracia, que se expresa ahora en la segunda bendición, v. 24. La gracia fue para el apóstol su punto de partida, 1,3.6ss. Y en la gracia termina él ahora como en otras partes, véase Rom 16,20; 1 Cor 16,23; 2 Cor 13,13; Gál 6,18; Flp 4,23; Col 4,18; 1 Tes 5,28; 1 Tim 6,21; 2 Tim 4,22; Tit 3,15. También esta segunda parte de la bendición está formulada de manera muy singular. Diríamos que en ella se traslucen los sentimientos del apóstol que ahora está envejeciendo y pronto va a enmudecer. Es singularísima, en primer lugar, la caracterización de aquellos sobre los que debe descender la bendición: se les llama, πάντες οἱ ἀγαπῶντες τὸν κύριον ἡμῶν.... Esto nos recuerda aquella denominación que en el antiguo testamento y en la tradición judía se hacía de las personas piadosas, a quienes se llamaba οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεὸν (τὸν κύριον), como vemos por ejemplo en LXX Ex 20,6; Dt 5,10; 7,9; Jue 5,31; *2 Esd* 11,5; Tob 13,14; 14,7; Sal 96,10; 121,6; 144,20; Eclo 1,10; 2,15.16, etc. Véase especialmente el Sal 4,25: γένοιτο, κύριε, τὸ ἔλεός σου ἐπὶ πάντας τοὺς ἀγαπῶντάς σε o en 6,6: εὐλογητὸς κύριος ὁ ποιῶν ἔλεος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ἐν ἀληθείᾳ, o *Test. XII Sim.* 3,6; *1 Henoc* 108,8; *Test. Abr.* 3 (Rec. A). La fórmula se conservó también en el nuevo testamento, como vemos en Rom 8,28; 1 Cor 2,9; 8,3; Sant 1,12; 2,5; 1 Jn 4,10.20s; 5,1. Véase también *1 Clem.* 29,1; 59,3: τοὺς ἀγαπῶντάς σε διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου, *Bern.* 6,10; 19,2; *IgnEf* 9,2; (*Filad.* 1,1); Polic. *Ad Phil.* 3,3. Ahora bien, en nuestro pasaje lo de ἀγαπᾶν tiene por objeto a Cristo. Hay otro pasaje, uno solo, donde san Pablo habla del amor a Cristo —en este pasaje se utiliza el verbo φιλεῖν, 1 Cor 16,22— y dicho pasaje procede de la liturgia de la comunidad. Véase, además, 2 Tim 4,8[4]. De que los cristianos amen al Señor exaltado, se nos habla también en 1 Pe 1,8, de manera que este lugar se halla muy próximo al nuestro. Véase también *IgnEf* 15,3; *Polic.* 5,1; (*Filad.* 1,1; Polic. *Ad Phil.* 3,3). En las *Odas de Salomón* «el amor al Señor» (=al Redentor) desempeña un papel relativamente grande: 8,1; 16,2s; 40,4; véase, además, «amar al Señor» 5,1; 8,13. Es característica la *OdSl* 3,3ss. Una vez aparece también la forma de participio, *OdSl* 42,4: «Pero estaré con aquellos que me aman». En los hechos apócrifos

4. 'Αγαπᾶν, referido a Jesús o Cristo, es lenguaje juanino, véase Jn 8, 42; 14,15.21.23.24.28; 21,15s; 1 Jn 5,1.

de los apóstoles, el amor a Jesucristo exaltado representa también un gran papel. Véase *Hechos de Tomás* 36 (p. 154,57); *Hechos de Felipe* 109 (p. 42,7), cuyo fundamento lo constituye 1 Cor 2,9; además, *Hechos de Juan* 82 (p. 192,3): ὃν ἐφίλησα καὶ ἠγάπησα, *Hechos de Andrés* 10 (p. 42,15); 11 (p. 42,33); *Hechos de Felipe* 112 (p. 44,10s); *Hechos de Juan* 114 (p. 214,14), *Hechos de Tomás* 119 (p. 229,15): ἴδε τὸ φῶς, ὅτι οὐκ ἐᾷ κύριος τοὺς ἀγαπῶντας αὐτὸν ἐν τῷ σκότει βαδίζειν, *Hechos de Tomás* 158 (p. 268,12).

Las últimas palabras de nuestra carta ofrecen dificultades de interpretación: ἐν ἀφθαρσίᾳ. No se vé claro con qué hay que relacionar estas palabras. Lo menos probable es que tengan conexión inmediata con τὸν κύριον ἡμῶν...[5]. Aun prescindiendo de que sería entonces probable la repetición del artículo τόν, no comprendemos demasiado qué iba a añadir tal caracterización de Jesucristo exaltado, que no estuviera ya incluido en el título de ὁ κύριος. Menos probable todavía es que ἐν ἀφθαρσίᾳ se refiera y determine a μετὰ... ἀγαπώντων..., como si se fuera a caracterizar así ese amor de «inmortal» o «imperecedero»[6]. ¿Qué significaría, propiamente, amar al Señor «con amor inmortal» o «imperecedero»? Otra cosa es si ἐν ἀφθαρσίᾳ indicara el objetivo y fruto de ese amor, y viniera a significar lo mismo que εἰς ἀφθαρσίαν. Esto no se excluiría, teniendo en cuenta que las preposiciones ἐν y εἰς alternan con parecido significado en el lenguaje de nuestra carta. Entonces el sentido de la bendición no sería muy distinto que si, finalmente, ἐν ἀφθαρσίᾳ, cosa que yo creo lo más probable, debiera referirse a χάρις, en el sentido de ser una adición no prevista al comenzarse la frase. En este caso habría que entender así la bendición: «Gracia para todos... juntamente con incorruptibilidad»[7]. El ἐν se utiliza entonces como en 6,2. El hecho de que san Pablo no diga inmediatamente καὶ ἀφθαρσία tiene una razón objetiva. La ἀφθαρσία es, para el apóstol, un bien primariamente escatológico, véase Rom 2,7; 1 Cor 15,42.50.54[8]. La incorruptibilidad no puede hacerla descender el que bendice sobre los que aman al Señor en la

5. Así, Klöpper, Staab, Dibelius, Benoit; Bauer *sub verbo* lo considera como posibilidad.

6. Así, muchos intérpretes, por ejemplo, Efrén, Crisóstomo, Lutero, Estius, Westcott, Bisping, Oltramare, Müller, Belser, Robinson, Dillersberg, Huby, Scott, Masson, J. Schmid, 160s.

7. Así, por ejemplo, Ambrosiaster, Beza, von Harless, Beck, Hofmann, von Soden, Kähler, Wohlenberg, Haupt; Belser, como posibilidad.

8. Véase *IgnMagn.* 6,2; *Polic.* 2,3; *2 Clem.* 14,5; 20,5; *M. Polic.* 17,1; 19,2. Esto no está en contradicción con lo que se afirma en 2 Tim 1,10. La incorruptibilidad que Cristo sacó a la luz por medio del evangelio y que, como dice *IgnEf.* 17,1; véase *Filad.* 9,2, ha llenado de aroma a la Iglesia, es la incorruptibilidad que aguarda a los que le aman.

misma forma que hace descender sobre ellos la «gracia». Pero esta incorruptibilidad sí puede ser la última perspectiva del apóstol que invoca la «gracia», porque dicha incorruptibilidad es la perspectiva última de la gracia como tal. No es tampoco completamente casual el que san Pablo añada ἐν ἀφθαρσίᾳ a πάντων τῶν ἀγαπώντων. Esto último sugiere en cierto modo aquello. Porque entre el amor a Cristo Jesús y la «inmortalidad» existe conexión interna, conexión que se ha destacado ya en otras partes. En 2 Tim 4,8 se dice que el Señor concederá la corona de la justicia, que es incorruptible, al apóstol y «a todos los que han amado su aparición». También las *Odas de Salomón* expresan esta misma conexión. Véase la *OdSl* 3,7s: «Estoy desposado, porque el amante encontró al amado, / porque yo debía amarle a él, que es el Hijo, yo que quería ser hijo. / Pues el que está unido con el que es inmortal, / se hace también inmortal». Y la *OdSl* 8,22s dice así: «Orad por siempre y permaneced en el amor del Señor / y sed amados en el Amado / ... Y seréis hallados imperecederos en todas las eternidades / ...» Véase la *OdSl* 13,3s; 34,12[9]. Así que, desde el punto de vista gramatical, podrá discutirse a qué determina ἐν ἀφθαρσίᾳ. Pero, desde el punto de vista del sentido, la afirmación está clara. El apóstol, al bendecir, hace descender la gracia sobre los que aman al Señor Jesucristo. Es la gracia que los consumará en la «incorruptibilidad»: la gracia que consumará a los que tengan ese amor al Señor Jesucristo. Podemos traducir ἐν ἀφθαρσίᾳ por: «con incorruptibilidad» o por: «para incorruptibilidad».

De esta manera, san Pablo, en su solemne doble bendición, recuerda una vez más a las comunidades desconocidas por él, y les recuerda con una especie de «slogan», el evangelio que él ha recapitulado en su carta como un legado y que dice así: a los hermanos paz y amor por la fe: paz y amor que proceden de Dios el Padre y del Señor Jesucristo. Gracia para todos aquellos que aman a este Señor. Y, juntamente con la gracia, también incorruptibilidad.

9. Véase *Hechos de Tomás* 158 (p. 268, 11ss): ὅτι δὲ ἀκάνθινον στέφανον ἔλαβες δι' ἡμᾶς, στέφανον ἀναδησώμεθα ἀμαράντινον οἱ ἀγαπήσαντές σε. Véase también *M. Polic.* 14,2.

INDICE DE EXCURSUS

INDICE DE TERMINOS GRIEGOS

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS

La Carta a los efesios comentada por Schlier nos acerca más a su contenido profundo. El lenguaje del misterio de Dios, la fundamentación teológica de la vocación de los gentiles al Cuerpo de Cristo y los rasgos fundamentales de la vida cristiana se nos ponen al alcance de la mano en este comentario. Es una obra de estudio que requiere un intenso trabajo de profundización, pero obsequia con una clara inteligencia y conocimiento de la teología de Efesios. Para las investigaciones teológicas, ésta ha sido durante muchos años la obra clave para comprender la Carta a los efesios. Gran parte de la vida de Schlier estuvo dedicada a la investigación de esta carta. Este comentario nos habla de su habilidad para penetrar en el texto. No se trata sólo de una comprensión histórica sino de una interpretación existencial. Su estudio está influenciado por las investigaciones sobre la gnosis de Bultmann, de quien fue discípulo. Pero ésta es ya la obra del Schlier católico.

Biblioteca
de Estudios
Biblicos

